

50286

**ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA**

1980

1981 DEC 27



FILOZÓFIA

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHY

XXIV.

**SZEGED
1980**

ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA

1980

FILOZÓFIA

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHY

XXIV.

SZEGED
1980

Főszerkesztő:

DR. HORUCZI LÁSZLÓ
tanszékvezető docens
a filozófiai tudományok kandidátusa

Szerkesztő bizottság:

DR. HORUCZI LÁSZLÓ, DR. KOCSONDI ANDRÁS,
NAGYNÉ DR. KRAJKÓ ERZSÉBET

A kötet szerzői:

DR. SZILÁRD JÁNOS
egyetemi tanár
a SZOTE Ideg- és Elmeegógyászati Klinikájának igazgatója
DR. TEMESVÁRY BEÁTA
tanársegéd
SZOTE Ideg- és Elmeegógyászati Klinika
DR. KATONA PÉTER
egyetemi docens
HEGYI FERENC
tanársegéd
HÉDERNÉ DR. KOZÁK RÓZA
adjunktus
DR. KOCSONDI ANDRÁS
docens
DR. SZABÓ TIBOR
adjunktus

A kiadvány rövidítése:

Acta Philosophica XXIV., Szeged, 1980.

HU ISSN 0586—3724

A PSZICHIÁTRIAI BETEGSÉGFOGALOM NÉHÁNY FILOZÓFIAI ASPEKTUSA

„Az emberi szellemnek aligha kellett valaha is jobban megerőltetnie magát, mint annál a próbálkozásnál, hogy a kóros elmebeli jelenségeket, amelyeket elmebetegség kifejezéssel foglalunk össze, klasszifikálja.”

Hack Tuke

A pszichiátriai betegségfogalommal kapcsolatos nézetek és polémiai látszólag csupán az orvostudomány egyik szakterületének tárgyát képezik. A viták alaposabb elemzése során azonban nyilvánvaló, hogy a pszichiátriai betegség problematikája meghaladja a pszichiátria hatókörét, hiszen direkt vagy indirekt módon érintve a tudat fogalmát, már interdiszciplináris kérdéssé válik. Mint Eccles, az egyébként szubjektív idealista következtetésekre jutó Nobel-díjas agykutató is írja a Pontificia Academia Scientiarum által rendezett szimpozion kiadványának előszavában: „a filozófiához való viszonyt nem lehet kizárni” az agy és a tudatos tevékenység vizsgálata során. 4.

Mai felfogásunk szerinti pszichiátriai betegségre utaló tüneteket már az ókor irodalmi emlékeiben (India, Görögország, Róma) találunk. Létezésüket az empiria elfogadta, ha a kor uralkodó felfogásának megfelelően nem is mindig értelmezte betegséggént (bár a betegséggénti felfogás már Hippokratesznál felbukkan). A mai orvosi szemléletünkkel pszichiátriai betegnek tarthatókkal szembeni megítélés és beállítódás az évszázadok során lényeges változáson ment át. Míg feltételezhetően sok pszichotikus, hisztériás vagy más pszichiátriai betegségben szenvedő egyén vált az inkvizíció, a boszorkányüldözések áldozatává, a Nagy Francia Forradalom lényeges változást eredményez, Pinel leveteti a láncokat — amelyek egyben jelzik a korábbi „terápia” és hozzáállás lényegét — az elmebetegekről.¹⁵

A tudomány fejlődésével — főleg a múlt században fellendülő neuropathológia nyomán — általánosan elfogadottá válik a pszichiátriai kórformák betegséggénti elfogadása, s ez hosszabb távon is meghatározza a pszichiátria fejlődésének főirányát. Függetlenül az adott kor vagy társadalom uralkodó, idealista világnézetétől, általánossá vált az ún. „orvosi modell”, amely a pszichés betegségeket leegyszerűsítve az agy megbetegedésével azonosítja, tehát materialista módon, ha mechanisztikusan leegyszerűsítetten is értelmezi. Ezt fejezi ki Griesinger múlt századbeli felfogása: „Die Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten” — vagyis az elmebetegségek az agy betegségei; amely később vagy orthodox tétellé merevülve a szigorúan vett organikus, biológiai iskolák lényegét fejezi ki, vagy éppen mechanikus materialista szemlélete miatt támadások kereszttüzébe kerül. Lényegében a freudi rendszer keletkezése is jelzi az elszakadást (sőt ennek egyes fázisait is) ezektől a nézetektől, kétségbe vonván, hogy a tudati folyamatok és az agy, ill. idegrendszer között közvetlen összefüggés áll fenn.¹³ Ugyanakkor, mint később egyes követői ezt szemére is vetik, Freud nem válik el teljesen az organikus alapzattól. „A pszichoanalízis elméleti rendszere, amit megteremtettünk, a valóságban egy felépítmény, amelyet valamikor majd organikus alapjára kell felhelyezni: de mi még ezt most nem ismerjük.”⁷ „A pszichés számára a biológiai valóban alapját jelentő terméskő.”⁸ A pszichoanalízis nyomán kialakulnak azok a pszichiátriai iskolák, amelyek részben vagy egészben az agyon kívül keresik

e betegségek okait, külső tényezőkben, interperszonális relációkban, társadalomban stb. (pszichiátriai szociológia, neo-pszichoanalitikusok, antipszichiátria). A hagyományos orvosi modell mellé felsorakozik az ún. szociológiai-társadalmi modell is.²³

Az orvosi modell alapvető hibája, hogy a pszichiátriai betegséget mechanikusan az általános betegségfogalom alapján kívánja levezetni. Tulajdonképpen az általános betegségfogalom is számos problémát rejt magában. Ezek hatványozottabban jelentkeznek, ha mechanikusan alkalmazzuk pszichiátriai kórképekben.

Az általános betegségfogalommal kapcsolatban is sok ellentmondásos nézet uralkodik, még bonyolultabb a kép a pszichiátriai betegségekkel kapcsolatban.¹⁴

A klasszikus betegségfogalom kiindulópontja a beteg szubjektív panasza: ennek, a ma is több formában létező betegségfelfogásnak az a hibája, hogy azonosítja a *betegséget a betegségtudattal*. Számos testi értelemben vett betegség (pl. a magas vérnyomás még szubjektív panaszokat nem okozó szakasza, a cukorbetegség, az ún. latens vírushordozók, de még olyan életveszélyt jelentő betegség, mint a rosszindulatú daganat is) hosszú ideig nem okoz panaszt, tehát nem vált ki betegségtudatot.¹⁴ A szubjektív panaszokon alapul Kraüpl—Taylor „kezelés-centrikus” betegségfelfogása is, amely a betegség alapvető követelményének azt tekinti, hogy „ő maga (ti. a beteg) vagy mások arról vannak meggyőződve, hogy orvosi kezelést igényel”,¹⁶ Ennek a meghatározásnak az a hátránya, hogy eszerint senki sem beteg addig, amíg ezt meg nem állapítják.¹⁴ (E felfogások egyértelműen szubjektív idealizmushoz vezetnek.) Orvosilag és filozófiailag egyaránt vitatható ez a szemlélet, hiszen létezik olyan betegség(-szakasz), amiről a beteg nem tud (pl. malignus folyamatok), számos betegséget pedig sem a beteg, sem a környezete nem tart annak. Ennek az álláspontnak az elfogadása ahhoz az elfogadhatatlan állásponthoz vezetne, hogy a betegséget ontológiailag egy episztemológiai kritériumhoz kötnénk.

Más betegségdefiníciók is kétségessé teszik a pszichiátriai betegségekre való mechanikus átvitel lehetőségét. Van olyan betegségmeghatározás, amely egyszerűen a betegséget valamilyen általános normától való elhajlásként definiálja, akár szomatikus értelemben az adott anatómiai struktúra, biokémiai, fiziológiai paraméterek változásaként. Sokak által akceptált, sokak által vitatott a Kurt Schneider-i koncepció, mely szerint a „betegség” szó a testi, strukturális vagy funkcionális elváltozást implikálja, ezírt a neurózist és a pszichopathiát csak „abnormális lelki állapotnak” tartja, amely bizonyos értelemben a normális egy válfaja, amely nem mutat lényegbeli eltérést a normálishoz képest.²⁴ Ez a mereven szomatikus szemléletű felfogás azt az érvet adja az orvosi modell ellenzőinek, hogy pszichiátriai jelenségek esetében nem lehet úgy meghatározni a „normát”, ahogyan az pl. a szív, tüdő vagy más belszervi működés esetén lehetséges. Ugyanakkor hova sorolandó az olyan, testi normától való „elhajlás”, amelyet az egyén nem él meg betegségként (pl. hatujjúság)?

Általános érvényű (s egyben legtagabb) lehetne az Egészségügyi Világszervezet egészségfogalma. E szerint az egészség, a „teljes testi, lelki és szociális jólét”. Ez viszont már idealizált jellegénél fogva is hipotetikus, éppen ezért számos vita forrása, hiszen — mint hivatkozni szoktak rá —, nem tekinthető egyforma mértékben betegnek a rákos beteg és az személy, aki nem éri el a vezérigazgatói státuszt, tehát szociális közérzetében károsodott.

A modern medicina paradigmájaként a betegség a „struktúra és funkció abnormalitása”. Ami az organikus betegségekre általános érvényű, az problémát jelent a pszichiátriában, hiszen pl. a hisztéria, amely egyértelműen pszichiátriai betegség, rációfol arra, hogy a „betegség = organikus patológia”.^{5, 6} Nem véletlen, hogy Freud is a hisztériát tanulmányozva rakta le elméletének, a pszichoanalízisnek alapjait, és a 60-as évek híressé vált könyvében Thomas Szasz is ennek alapján írta meg az „elmebeteg-

ség mítoszát". Valóban lényeges érve a pszichoszociális eredet mellett síkraszállóknak, hogy a klasszikus „biológiai” pszichiátria a pszichiátriai betegségeknel feltételez organikus, agyi elváltozást, de leszámítva az organikus betegségeket (pl. agydaganat, gyulladások, fertőző betegségek okozta pszichés tüneteket, a pszichoorganikus kórképeket) ezt nem tudja bizonyítani. (Kérdés azonban, hogy a „bizonyíthatatlanság” nem az előben vizsgálhatatlanságból, vagy pedig a tudomány jelenlegi viszonylagos fejletlenségéből adódik-e, s csak idő kérdése a bizonyítás?)

Vannak nézetek, amelyek a pszichiátriai betegséget a szubjektív oldalról közelítik meg (a beteg panaszai vagy panaszmentessége). Sokan a „betegségbelátás” hiányát tartják pathognosztikusnak, amit több pszichiátriai kórkép (depresszió, neurózis, vagy a „célon túllövő”, extrém betegségtudattal járó hypochondria) egyaránt cáfol; ugyanakkor tény, hogy az elterjedt szomatikus szemléletnek megfelelő tünetek hiánya miatt nem világos a beteg előtt, hogy a szociális, kommunikációs, adaptációs stb. funkciók zavara is betegségtünet lehet.

Bizonyos értelemben reneszánszát éli a már említett Kurt Schneider-i koncepció, mely túlhangsúlyozza a pszichiátriai betegségek organikus eredetét, míg a kimutatható organikus elváltozások nélküli anomáliákat a „normál” variánsaként fogja fel. Szasz — Kendell szerint — lényegében a Kurt Schneider-i koncepciót viszi ad absurdum, állítván, hogy csak a testileg megalapozott, organikus elváltozást lehet betegségnek nevezni, tehát az elmebetegség csupán mítosz.¹⁴

A pszichiátriai betegségek filozófiai értelmezését megnehezíti, hogy az egyébként helyes és korszerű törekvés — a pszichiátriai betegségekkel kapcsolatos társadalmi tényezők vizsgálata — rendszerint nem komplex szemlélet keretében, hanem megleghe-tősen egyoldalúan, „önállóul” jelentkezik. Ennek megnyilvánulása az elmebeteg-ség sommás devianciakénti megítélése is.

„Az elmebetegség szociológiai szempontból normasértő, az általános elvárások-tól elhajló, deviáló magatartásmód. Ezért vizsgálata szokásos abban a nagy szemléleti keretben, amelyet devianciakutatásnak neveznek.”²

Véleményünk szerint a deviancia teóriák egy tünete, jelenségre építenek, holott „a viselkedés objektív vizsgálata nem tárja fel az emberi pszichikum döntő folyama-tait, körüljárja azt, nem hatol be a történések lényegébe”.¹ Ugyanez érvényes patho-logikus vonatkozásban is. A deviancia elv a történelmileg változó normarendszer megsértéséből indul ki. Ezáltal mintegy tagadja, hogy a pszichiátriai betegségben, a számos relatív komponens mellett létezne valamiféle „abszolút”, ill. közös is. Kép-viselői előszeretettel hivatkoznak Benedict „kulturális relativizmusára”: „amit az egyik kultúrában normálisnak tekintenek, azt teljesen aberránsnak tarthatják a má-sikban.”²⁸

A devianciakénti, normasértéskénti értelmezés igen ellentmondásos követke-zményekhez vezet. Ugyanis „mind több viselkedésbeli megnyilvánulás vonódik ma be a pszichiátriai és a klinikai lélektan hatókörébe — így pl. ma már csaknem minden devians magatartásmód ide tartozik, beleértve a bűnözés „nonprofit” formáit, de a pszichoterápia és a pszichoanalízis közvetítésével ide tartozik a személyiség éretlen-sége, számos enyhe, szubklinikai zavara, képességihiánya, non-konformizmusa vagy túlkonformizmusa is.”² Roscsin példaként arra hivatkozik, hogy L. J. West amerikai pszichiáter az USA-beli non-konformista fiatalokat a lázongók három kategóriájába sorolta: az elsőbe tartoznak a „zöldek”, a narkománok, a másodikba a „vörösek”, a forradalmárok és a harmadikba a „feketék”, a radikális néger szervezetek tagjai. Ily módon a narkomán betegek és a demokratikus átalakuláserő, valamint a négerék jogaiért harcolók csak abban különböznek, hogy a patológikus esetek különböző fajtáit jelenítik meg.²² Ezt figyelembe véve érthetjük meg és méltányolhatjuk, sőt

jogosnak is tarthatjuk T. Szasz és mások tiltakozását. Szasz ezt írja: „Komoly veszély rejtőzik itt, hiszen terapeutikai törekvéseiben a kormányzás nem elégszik meg a segítség felajánlásával...” „Úgy vélem, hogy rohamosan közeledünk egy terapeutikai államhoz. Lehetséges, hogy már ilyenben élünk, csak még nem tudatosodott bennünk.”²⁶

A 60-as években meginduló antipszichiátriai és más radikális pszichiátriai mozgalmak képviselői (Laing, Szasz, Foudraine, Scheff és mások) szintén a deviancia teóriákat tekintik kiindulópontnak. Ezen túlmenően azonban többen közülük állítják, hogy a pszichiátriai betegségek keletkezésében döntő szerepe a „minősítésnek”, címkézésnek (labelling), megbélyegzésnek van, ami e felfogás szerint tulajdonképpen nem következménye, hanem kiváltója a betegségnek.²⁹

„Embernek milliói elfogadják a pszichiátriai betegségek létezését. Thomas Szasz amerikai elmeorvos szemében ez végzetes, bűnös tévedés; esetleges jószándéka ellenére is sarlatán vagy bűnöző mindenki, aki a pszichiátriában tevékenykedik. 1961-ben jelent meg Szasz világsikerű könyve, *Az elmebetegség mítosza*, s újabb könyveiben, mint *Az orvostudomány teológiájában*, *A pszichoterápia mítoszában*, vagy a *Skizofréniában* eredeti témáit fejleszti tovább. Minden mentális zavar pszichiátriai minősítést nyer napjainkra. Nincs olyan zavarodott lelkiállapot, amelyre ne volna ráhúzható valamelyik pszichiátriai címke. Mindegyik helye valahol északra, délre, keletre vagy nyugatra van kijelölve a pszichiátriai iránytűn. Szasz lángot vető haraggal ostromozza a pszichiátriát, az orvostudomány e metaforisztikus ágát, amely nem diagnosztizálja vagy gyógyítja, hanem létrehozza, termeli a valójában nem is létező elmebetegségeket. Szasz azt erősítgeti, hogy a fizikai és a pszichiátriai betegségek különbsége azonos a valóságos, ill. metaforisztikus, a valódi és a hamis, a létező és a nem létező különbségeivel” — írja napjainkban Laing, a szintén radikális, de az antipszichiátriával való azonosítást elutasító pszichiáter Szasz elméletéről.¹⁷

Az elmebeteget lehet, hogy azért minősíti deviánsnak a társadalom, mert az általában elfogadott normarendszert képtelen betartani, s ezért „nemkívánatos” válik a társadalom számára, ugyanakkor a valóság az, hogy ez a minősítés nem a betegség oka, legfeljebb a betegségtudat kiváltója vagy megerősítője. „A környezet, a társadalom, ill. az orvos által pszichiátriai beteggé történő nyilvánítás, minősítés igen lényeges. Ez a stigmatizáción, előítéleteken keresztül igen nagy mértékben befolyásolhatja a beteg életútját, gyógyulását, öngyilkosságba kergetheti azt. Újabb, „másodlagos” pszichiátriai betegség forrásává válhat (neurózis, reaktív depresszió stb.). A hangsúly azonban ez esetben az „újabb” jelzőn van, mert a minősítési elméleteknek az a tézise, hogy a címkézést kiváltó betegséget a (későbbi) címkézés váltja ki, feje tetejére állított okoskodás, és a szubjektív idealizmus anyag-tudat felfogásának analógiája. A beteggé minősítés és a velejáró bizalmatlanság (a rehabilitálhatóság megnehezítettsége stb.) számos beteg egyéni sorsában rendkívüli súlyú tényezőként jelenik meg. Önmagában azonban (szakmailag és filozófiailag egyaránt) a betegséget okozó és fenntartó komplex, szomatikus-pszichogén-szociogén-patogén faktorok esetenkénti előtérben álló része, egyike.”²⁷

Természetesen a minősítés ténye sem jár azonos következményekkel. „....Valamennyien könnyen elnyerhetjük a pszichózis valamelyik minősítését” — írja Laing. „De ha így van, szép számmal akad közöttünk, aki rendkívül szerencsétlenül érzi magát — szemben a többi pszichotikussal, aki valahogy elboldogul.”¹⁷

Orvosilag olyan pszichiátriai betegségfolyamatról van szó, amelynek esetenként következménye (esetleg a legnyilvánvalóbb és legszembetűnőbb következménye!) lesz, hogy a beteg nem tudja betartani az adott normákat. Sok pszichiátriai beteg bizonyos értelemben és fokig képtelen nem deviánsan viselkedni. (Természetesen nem

abszolút értelemben értendő ez, hanem mintegy az igazságügyi elmekórtan értelmezésének megfelelően. Büntethetőségnél annak megállapítása a követelmény, hogy a beteg képes-e cselekedetének társadalomra veszélyességét felfogni, belátni, s nem az, hogy az illető elmebeteg-e vagy sem.)

A radikális pszichiátria (nemcsak amerikai, hanem a szocialista országokban, hazánkban is szaporodó) képviselői célul tűzvé ki a korábbi, mechanisztikus materialista szemlélet megsemmisítését, ugyancsak vulgármaterialista következtetésekhez jutnak. A korábbi, a pszichiátriai kórosságokat egyszerűen az „agy-megbetegedéseire” visszavezető nézeteket felváltják azok, amelyek nem kevésbé leegyszerűsítve mindent az „agyon kívüli”, társadalmi, interperszonális eredetre vezetnek vissza. Ez a felfogás legszembetűnőbb Szasznál: „Az, amit elmebetegségnek neveznek, a társadalmi háttért vagy a társadalom betegségét helyettesíti”²⁵; de olvashatunk hasonló gondolatokat Jankowski lengyel szerző nemrég magyarul megjelent könyvében is: „Könyvem fő célja annak kimutatása, hogy a pszichés betegségek az általam leszűkített értelemben vett, ki nem elégített emberi szükségletek logikus következményei. Ennélfogva a logikus terápiás lépés: megteremteni a feltételeket a szükségletek kielégítéséhez. Nem fiziológiai szükségletekről van szó. Az ipari társadalom, amilyené mi is válunk, ezeket a szükségleteket jól kielégíti. Az ipari társadalomban azok a ki nem elégített lélektani szükségletek nyomasztják az embert, amelyekről egyelőre nem sokat tudunk. Régi mondás: nem csak kenyérrel él az ember. Hanem mivel? Erre a kérdésre igyekszem megkeresni a választ.”⁹

Filozófiai értelemben a radikális pszichiátriai nézetek elemzése során ennél is lényegesebb, de nem mindig szembeötlő, az agy és a pszichés funkciók kapcsolatának kérdése, illetve a tudat meghatározottságának problematikája, amelynek megfogalmazása sokszor Avenarius introjekciótanára emlékeztető következtetéseket implikál, ha általában rejtett formában is.¹²

Szasz nyíltan állít. Véleménye szerint „az elmebetegség mítosz, mert a többi tudatira vonatkozó kifejezés is az”. Avval érvel — felhasználva bizonyításához a hisztériát és schizophreniát —, hogy meg nem engedett módon kapcsolják össze az agy fiziológiai történéseire és a magatartásra vonatkozó szavakat, jöllehet eltérő kategóriákról van szó (agy és tudat), ezért — véleménye szerint — lehetetlen korrelációt találni a tudaton és magatartáson alapuló szindrómák és az agy történései között.²⁵ „Az ideggyógyászat gyakorlati munkája különösen hajlamossá tesz e hiba (ti., hogy nincs lényeges különbség a tanult magatartási jelenségek és a testi defektus között) elkövetésére. Gyakran előfordul, hogy az idegrendszer betegségei (pl. sclerosis multiplex, agydaganat stb.) először a viselkedés furcsaságaiban nyilvánulnak meg. Ilyen jelenségek nyomán csábító arra a következtetésre jutni, hogy az agy és a magatartás egymással egyszerű oksági kapcsolatban áll” — írja más helyen Szasz.

Jankowski kevésbé egyértelmű állásfoglalást képvisel. „A pszichikus tevékenység nem azonosítható ugyan az agyban végbemenő idegéletteni folyamatokkal, mégis befolyást gyakorolhat az egész szervezet életteni folyamataira. A pszichés és a fiziológiai folyamatok összefüggéseinek megértését természetesen nagyon megkönnyítheti az orvosi gondolkodási modell. A társadalmi helyzet és a pszichológiai stressz összefüggéseit viszont könnyebb megérteni a társadalmi modell segítségével” — írja.⁹

Sajátos „egyirányúsággal” értelmezi a „pszichés stressz”-t; tehát a környezeti tényezők szerepét: „Célravezető az is, ha a tüneteket pszichofiziológiai kategóriákban értelmezzük. Így sokkal jobban megérthetjük az emberi természet egyidejű egységét és kettősségét. Az ember biológiai szervezet és ugyanakkor társadalmi egyed, tehát semmi alapja sincs annak a feltevésnek, hogy természetének ez a két aspektusa nem függ szorosan össze. A lélektani stressz, amely a társadalmi életben ér bennünket, vala-

menyi szervünk működésében tükröződik, az agyat is beleértve. Szerveink működésének egyedi zavarai különböző testi zavarok formájában tudatosodnak bennünk.” Könyve elején még akár korszerűnek is tűnhet: „A pszichés folyamatok nem úgy az agy termékei, ahogyan az epe a máj terméke, a gyomorsav a gyomor nyálkahártya-terméke, vagy a mozgás az izmok 'terméke'. A lelki élet tartalmi, amelyeket a pszichiáter tünetekként észlel, nem a károsodott agy, az anyagcserezavar, fertőzés stb. egyszerű következményei, hanem az ember társadalmi életének bonyolult termékei.” Később azonban nyilvánvalóvá válik, hogy ez a korszerűség csupán látszat és állítása közel kerül a klasszikus avenariusi tételhez, megtörténik az agy és a tudat (lelki-élet) különválasztása: „Ha a lelki élet az agy funkciója, a lelki zavar nem más, mint a megzavart idegéleti hatások funkciója! Ez a mítosz azért kényelmes, mert az idegéleti folyamatok kutatása igen reális és hatásos tevékenység, ráadásul a teljesen érthetően felmerülő nehézségek még évtizedekre biztosítják a kutatnivalót és közben folyvást remélni lehet, hogy végre ráakadnak egy tudományosan igazolható biológiai kórokozóra.”⁹

Az egyoldalú pszichiátriai betegségmodellek a pszichiátriai betegség szubsztrátumának, a pathológiás tudati funkciónak tehát csak egy-egy aspektusát emelik ki, a biológiai nézetek képviselői az agyat mint materiális szubsztrátumot, a szociológiai elméletek hívei a társadalomban zajló interperszonális zavarok, kapcsolatok meghatározó jellegét. Szemlélteti ezt Jankowski idézett eklekticizmusa, aki a pszichés és a fiziológiai folyamatok összefüggését az orvosi, a társadalmi tényezők szerepét pedig a társadalmi modell segítségével kívánja értelmezni. E kettéválasztás mögött egyszerűen a szintetizált, dialektikus materialista tudatfogalom hiányzik.

Egyre nyilvánvalóbb, hogy a pszichiátriai betegségek kapcsán már rég a filozófiai területen mozgunk! Az anyag–tudat dialektikus materialista válasz nem mindig ismert a pszichiátriában. Ennek számos oka van: Így pl.: A fiziológia és a pszichológia viszonya, a fizis és a psziché viszonya egyike a legbonyolultabb problémáknak, amelyre a pszichológia tudományának fejlődése során választ kell adnia. Ez éppúgy vezethet fiziológizmushoz, amely csaknem kizárólag a pszichikum fiziológiai struktúrájának vizsgálatára korlátozódott, mint pszichologizmushoz, amely a pszichológiát, mint az immateriális tudományát fogta fel, vagy a „testi” és „lelki” idealista dualizmusához. Emellett a fiziológizmus és a pszichologizmus közötti ellentét csak látszólag abszolút jellegű, mert mindkettőnél félreismert a munka és a társadalom hatása a pszichikum keletkezésére és tartalmára, ill. mindkettő egy kontemplatív viszonyt (az izolált individuum és az ezzel szemben idegenül álló társadalom között) vesz alapul. Freud felfogásának fejlődésében egy reakció tükröződik vissza a természettudományos-mechanikus pszichiátriai iskola egyoldalúságára, amely vulgár-materialista módon a fizist és pszichét csaknem teljesen azonosította és kizárta a pszichés folyamatok önállóságát és autonómiáját. Freudnak fel kellett adnia ezt az álláspontot a pszichopathológiai megfigyelések és tapasztalatok hatására. A pszichológia leválasztását az agyanatómiáról hosszú belső harc után határozta el, mint ahogy azt „Tervezete” 1895-ből és levelezése Wilhelm Fliessel tanúsítja. Még 1938-ban, utolsó kísérleténél, hogy a pszichoanalízis alapjait és rendszerét vázolja, az „Abriss der Psychoanalyse”-ban Freud aláhúzza felfogását, hogy semmi direkt kapcsolat nincs az agy, ill. az idegrendszer és a tudati folyamatok között.¹³

A legtöbb pszichiátriai betegségmodell alapvető hibája tehát, hogy csak alternatív választ ismer. Többen sarkítva vetik fel a kérdést: „Az alapvető probléma, mi határozza meg az emberi magatartást: biológiai erők játéka-e vagy a társadalmi környezet alakítja ki a megszületéstől kezdve ható szociális ingerek révén. Ez a kérdés különböző módon fogalmazódik meg akkor, ha normális, vagy ha kóros viselkedésről

van szó. A biológiai szemlélet a normális emberi személyiség arculatában is az öröklött tulajdonságokat, az idegrendszer működésének különböző paramétereit, a hormonháztartás egyensúlyát tartja fontosnak, a személyiség minden zavarát azonban valamely biológiai károsodásra vezeti vissza. A normális viselkedésben nagyobb teret enged az alkalmazkodásnak és a szociális tanulásnak, a kórosban viszont egyértelműen szervezeti (idegrendszeri) mechanizmusok meghibásodását látja.³ Pedig: „A biológiai tényezők nem kizárólagosan, hanem a lélektani faktorokkal kölcsönhatásban befolyásolják a személyiséget. Noha általános törekvés az örökletes és a szerzett sajátosságok szétválasztása, ez olyannyira nem sikerült még ezideig, hogy újabban a kérdésfeltevés jogosságát vonják kétségbe: az öröklés a biológiai szubsztátumot szolgáltatja, de az örökletes adottságok és az élettapasztalatok okozta változások ötvöződnék, szétválaszthatatlanok” írja Ozsváth Károly orvostanhallgatóknak szóló jegyzetében.⁵⁰ Ugyanakkor ennek az ütköztetésnek az igénye tovább is fennáll: „Régóta érzem és hirdetem, hogy a modern pszichiátriai fejlődéshez égetően szükség volna olyan vitára, amelyben egy következetesen és kizárólagosan biológiai nézet csap össze egy következetesen pszichogenetikus felfogással, olyan módon, hogy mindkét fél alaposan ismeri a másik álláspontot és annak adatait.”³

Az ellenkező szemléletek konfrontáltatása, ha el is fogadható módszerként, ha a másik elv teljes megsemmisítését és nem a szintézist tűzi ki célul, nem vezethet eredményre. Az egyoldalú szemlélet gátolja a tudományos fejlődést. „A hit változik, ami lehet biológiai, fiziológiai vagy szociológiai színezetű, de a vallásos lelkesedés azonos, meggyőződésben és a nem-hívőket eretneknek minősítő vádban kéz a kézben haladnak. Ez a pszichiaterekre éppúgy vonatkozik, mint a teológiára. Ezen a módon nem lehet szolgálni a pszichiátria tudományos fejlődését” — írja van Praag, s hangsúlyozza, hogy a „viselkedészavart az exogén stimulusok és az individuális (pszichológiai és biológiai) reakcióképesség közötti kölcsönhatás eredményezi”, az utóbbit pedig „az egyén genetikai felépítése és az élettapasztalatok határozzák meg.”²¹

Van Praag szavaiban olyan gondolat cseng vissza, amelyet a pszichiátria megszűbb látó képviselői (nem egyszer évtizedekkel ezelőtt is!) már megfogalmaztak. „A pszichiátria túlmechanizálása túl nagy bizalmat adott a kémiának és a fiziológiának az elmebetegség gyógyításában, míg a pszichoanalízis a tudatalatti és a szexuális túlhangsúlyozásával elvesztette rálátását a tudatos agy funkcióira, semmibe véve azt a tényt, hogy az ember fizikai, biológiai és társadalmi törvények alanya.”¹⁹ Erre egy olyan, a laikus és a szakmai közvéleményben sokszor még csak nem is betegségként elfogadott jelenség, mint az alkoholizmus is szolgáltat példát. „Az abnormális ivók körében az alkoholabuzus lehet társaslélektani kiváltó körülményeken alapuló szokás és lehet különböző ívásra hajlamosító vagy készítő, körlelektani diszpozíciók (neurózisok, pszichopathiák, pszichózisok) tünete vagy 'ellen-tünete'. Az abuzust kiváltó, társaslélektani és az abuzusra hajlamosító, körlelektani tényezők között számos kölcsönhatás áll fenn. Ezek egymást erősíthetik (pl. az intellektuálisan retardált fiatalok fogékonyabbak a 'fertőző' példaképek és szokások iránt) és közömbösíthetik (pl. falun nem a nőket ivásra készítő, depresszív intim-konfliktusok fordulnak elő tízszer ritkábban, hanem az őket ivástól visszatartó normák ellenőrzése hatékonyabb)...” „Egyszóval, az adott szociális normáktól eltérő, 'beteges' módon rendszeressé váló vagy excesszív jellegű ivás lehet szokás, lehet tünet, lehet betegség. Az alkoholos kórfolyamat legjelentősebb pathogenetikai tényezői szociálpszichológiai, pszichopathológiai és pathokémiai (konstellációs) faktorok. Utóbbiaktól függ az ivás feletti kontroll elvesztése, tehát a tulajdonképpeni alkoholizmus-betegség létrejötte. Lehetséges, hogy ez a fordulat a körlelektásban (amikor az iszákosság alkoholizmusba „csap át”) öröklött vagy veleszületett, lehetséges, hogy szerzett, való-

színű, hogy nem egyszerű, hanem többféle kombinációban együtttható tényezőkön múlik. Gyakorlati szempontból az ivásra készítő, sőt szoktató társaslélektani körülményeknek kell tulajdonítanunk a legnagyobb jelentőséget. Ezekről függ, hogy az alkoholizmus-betegség hány „jelöltje” válik iszákossá, s minél többen lehetnek azzá, annál nagyobb lesz az alkoholisták száma is, ámbar e két jelenség közötti nyilvánvaló összefüggés aligha foglalható egyszerű matematikai formulába.”^{10, 11} Tehát: „Minden emberi betegség a biológiai és a társadalmi szervezet interakciójának eredményét tükrözi vissza a kultúra közvetítő szerepével. Bármilyen közelebbi oka is van a betegségnek (virális, genetikai, metabolikus vagy neoplasztikus), a társadalom szervezett-ségének módja befolyásolja a prevalenciát, a keletkezést és a kimenetelt.”^{5, 6}

Összegezve: Az elmúlt évtizedekben számos filozófiai iskola a legkülönbözőbb ideológiai alapokról kiindulva foglalkozott a pszichés működések és így a tudat értelmezésével. Hasonlóképpen nagy a kóros pszichés működésre irányuló vizsgálatok száma is. Elgondolkodtató, hogy ez a két kutatási vonal milyen ritkán találkozott. Ezzel szemben véleményünk az, hogy a pszichiátriai betegségek korszerű értelmezése csak komplex szemlélet alapján lehetséges. Nézetünket a leggyakoribb pszichiátriai betegségcsoport, a neurózisok példáján szemléltetjük. Ez az a terület, ahol az egyoldalúan organikus szemléletű szakember bizonytalanná válik, hiszen a jelenséget a klasszikus sémákba nem tudja beilleszteni. Az objektív, organikus károsodás kimutatásával „neurózisokban már csak a legelszántabb biológisták kísérleteznek”.³ Másrészt a neurózisoknak a külvilág történéseivel való szembetűnő kapcsolata az egyik legfőbb érv a szociológiai tényezők felelőssé tétele, és így a neurózis nem betegségkénti, hanem a társadalom hibáival szembeni természetes „normál” reakciókénti felfogása mellett. Jankowski pl. Dabrowskit idézi, aki szerint a neurózis nem betegség. „Ezzel arra akarja felhívni (ti. Dabrowski) a figyelmet, hogy a másokénál nagyobb érzékenység vagy nyugtalanság nemcsak tünetnek fogható fel, hanem védelemre és fejlesztésre méltó egyéni emberi tőkének is.”⁹

Pedig a neurózis az egyén és a szociokulturális környezet közötti kapcsolat olyan zavar, ahol a kiváltó ok, a „tartalom” rendszerint a szociális szférában van (család, partnerkapcsolat, munkahely stb.); általa törvényszerűen megromlik az egyén pszicho-biológiai homeosztázisa (hangulat, közérzet, testsúly, étvágy, alvás stb.), rendszeresen jelentkeznek kifejezetten testi, ún. vegetatív tünetek, de a folyamat manifesztálódásában, lefolyásában, a gyógyulás, a munkaképesség alakulásában számottevő szerepe van az alkati tényezőknek, a szervezet biológiai állapotának, és a számos komponens összhatása eredőjeként kialakult személyiségnek is. Mi ez együttesen, ha nem az Egészségügyi Világszervezet egészségdefiníciójában szereplő kritériumok hiánya! (Nem szólva arról, milyen lehangelő, hogy napjainkban érvelni kelljen annak bizonyítására, miszerint az eltérő mértékű „érzékenység és nyugtalanság” az egyes emberben nagyon sok ok, élmény, adottság stb. eredője, és a „társadalom hibáival” szembeni türelmetlenség, ill. ennek foka, megnyilvánulási módja sem csupán a szóban forgó „hiba” egyenes következménye.)

Anélkül, hogy eltúloznánk a szubjektív panaszok jelentőségét (utalunk a tanulmányunk elején elmondottakra, hogy ti. sok betegség nem, vagy csak késői fázisban okoz panaszt), és amennyire a szubjektív panaszok hiánya nem zárja ki a betegség létét, annyira igaz az is, hogy megléte jelzi a testi vagy pszichés értelemben vett egészség hiányát. Jankowski *Leifer* társadalmi modelljére hivatkozva így ír: „A pszichiáterek pszichés betegség helyett mondhatják azt is, hogy a páciensnek nehézségei és problémái vannak az életben, képtelen alkalmazkodni a külső követelményekhez, emberi

kapcsolatai meglazultak, érzelmi válságban van, vagy zavarok támadtak társas-társadalmi életében.” Miközben ez az elmélet a pszichiátriai betegségfogalom helyett valamiféle (sokszor humanitárius okból jogos és célszerű) „körülírást” javasol a beteg és pl. a munkahelye felé, paradox módon mégis a WHO egészségfogalom hiányát definiálja.⁹

Utalva már korábban, más helyen megfogalmazott nézetünkre^{27, 28}: a pszichiátriai betegségek értelmezésének alapja a dialektikus materializmus tükröződési elmélete lehet.¹² Filozófiai szempontból ott kereshetjük a pszichiátriai betegségek lényegét, hogy a tudati tükrözés — természetesen figyelembe véve az emberi szervezet objektív korlátait — nem felel meg az objektív biológiai és társadalmi valóságnak. Hangsúlyozzuk ennek a tükröződési folyamatnak — processzuális és rezultatív értelmében egyaránt — aktív jellegét. Másik kiindulópontunk a tudat sokoldalú, sokirányú meghatározottságának tétele és az, hogy e tétel nem csupán az „ép”, „normális” tudati funkciókra érvényes. Bármennyire lényeges egyik vagy másik tényező szerepe, mértéktelen felnagyítása a másik rovására csak helytelen következtetéseket szülhet. Mapother évtizedekkel ezelőtt megfogalmazott, sokak által elfelejtett gondolatára, amely szerint „az elmebetegség multiplex okok summációja, amelyek önmagukban hatástalanok, de összegeződve hatásosak”¹⁸, a dialektikus materializmus segítségével találhatunk bizonyítékokat. Ez a komplex szemlélet módszertanilag mind a pszichiátriai betegségek kutatásában, mind azok terápiájában iránymutató és gyümölcsöző.^{27, 28}

IRODALOMJEGYZÉK

1. Ádám, Gy.: *Tudati határállapotok pszichofiziológiája*. Kézirat. A MÉT 1979. szeptemberében Szegeden rendezett vándorgyűlésén tartott előadás szövege.
2. Buda, B.: *A pszichiátriai szociológia*. Szociológia. 1972. 3.
3. Buda, B.: *Előszó* Jankowski, K.: *Pszichiátria és humánium* c. könyvéhez. Gondolat Kiadó, Bp., 1979.
4. Eccles, J. (Ed.): *Brain and Conscious Experience*. Berlin—New York—Heidelberg. Springer, 1966.
5. Eisenberg, L.: *Disease and Illness, Medicine and Psychiatry*. 1977. 1. 9—23. l.
6. Eisenberg, L.: *Development as a Unifying Concept in Psychiatry*. Brit. J. Psychiatry. 1977. 131. 225—237. l.
7. Freud, S.: *Gesammelte Werke*. Bd. XVII. London, 1946.
8. Freud, S.: *Gesammelte Werke*. Bd. XI. London, 1948.
9. Jankowski, K.: *Pszichiátria és humánium*. Gondolat, 1979. Bp.
10. Kardos, Gy.: *Kórrajzi adatok és diagnosztikai kategóriák epidemiológiai és szociálpszichiátriai szempontból*. Ideggyógyászati Szemle. 1973. 26. 473—487. l.
11. Kardos, Gy.: *Klinikai, pszichológiai és szociológiai vizsgálatok az alkoholizmus-betegségnek a szokásos és szimptomás abuzusoktól való elkülönítésére*. Pszichológiai Tanulmányok. 1972. XIII. 549—556. l.
12. Katona, P., Szilárd, J., Temesváry, B.: *A pszichiátriai betegség mint filozófiai probléma*. Magyar Filozófiai Szemle. 1980. 6.
13. Kätzel, S.: *Kritische Analyse der Psychoanalyse aus philosophischer Sicht*. In: *Kritik der Psychoanalyse und biologistische Konzeptionen*. Hrsg. von Friedrich, W. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. Berlin. 1977. 66—122. l.
14. Kendell, R. E.: *Die Diagnose in der Psychiatrie*. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1978.
15. Kety, S. S.: *From Rationalization to Reason*. Amer. Journal of Psychiatry. 1974. 131. l.
16. Kraüpl-Taylor, F.: *A logical analysis of the medico-psychological concept of disease*. Psychological Medicine. 1971. 1. 356—364. l.
17. Laing, R. D.: *Kanyart leíró elme* (Ismeretve a Magyar Tudomány 1979. évi 12. számában)
18. Mapother, E.: Cit. Eisenberg, L. Brit. J. Psychiat. 1977. 31. 225—237. l.
19. Mayer, A.: *Thomas W. Salmon Memorial Lectures*. New York Academy of Medicine. 1922. (Cit. in Lief. A.: *The commonsense Psychiatry of Dr. Adolph Meyer*. pp. 547.)
20. Ozsváth, K.: *Orvosi pszichológiai és pszichiátriai alapismeretek*. (Jegyzet. Pécs, 1977.)

21. van Praag, H. M.: *The scientific foundation of anti-psychiatry*. Acta psychiat. scand. 1978. 58. 113—141. 1.
22. Roscsin, Sz. K.: *A pszichológia alkalmazása a kapitalista társadalomban levő szociális rendszerekben*. In: *Pszichológiai eszközök problémái szociális regulációjában*. Moszkva, 1976.
23. Schmidt, L. R.: *Lehrbuch der klinischen Psychologie*. Ferdinand Enke Verlag. Stuttgart. 1978.
24. Schneider, K.: *Klinische Psychopathologie*. Georg Thieme Verlag. Stuttgart. 1966.
25. Szasz, T.: *The myth of mental illness: Foundations of a theory of personal conduct*. Hoeber-Harper. New York. 1961.
26. Szasz, T.: *Law, liberty and psychiatry*. Macmillan. New York, 1963.
27. Szilárd, J., Temesváry, B.: *A pszichiátriai betegségfogalom a marxista emberfelfogás tükrében*. In: *Filozófia, ember, szaktudományok*. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1979. 251—259. 1.
28. Szilárd, J., Temesváry, B.: *A pszichiátriai betegség*. Orvosi Hetilap. 1979. 41. 2467—2473. 1.
29. Trojan, A.: *Psychisch krank durch Etikettierung?* Urban and Schwarzenberg. München—Wien—Baltimore, 1978.

Temesváry Beáta—Katona Péter—Szilárd János

MANCHE PHILOSOPHISCHE ASPEKTE DES PSYCHIATRISCHEN KRANKHEITSBEGRIFFES

Infolge der Entwicklung der Psychologie und der Soziologie ist das sog. ärztliche Modell der psychiatrischen Krankheiten ins Kreuzfeuer der Diskussionen gerückt. Nicht nur in den USA und in West-Europa, sondern auch in den sozialistischen Ländern machen sich die Tendenzen bemerkbar, wonach die psychiatrische Krankheit aufgrund der traditionellen medizinischen Anschauung nicht erklärbar ist. Die auf der Auffassung Griesingers basierenden Thesen (die Geisteskrankheit ist eine Krankheit des Gehirns) widerlegend versuchen viele, die psychiatrischen Krankheiten einseitig nur mit psychischen, sozialen Faktoren zu erklären, so das soziologische Modell der psychiatrischen Krankheiten darbietend. Beide Anschauungen sind einseitig und verzerrend. Das klassische ärztliche Modell greift nur die biologischen, sowie die soziologische Interpretation nur die gesellschaftlichen Ursachen heraus. Unseres Erachtens ist die richtige Auslegung aufgrund der Spiegelungstheorie des dialektischen Materialismus und der vielseitigen Determination des Bewusstseins möglich. Diese Interpretation ist wissenschaftlich-methodologisch und auch therapeutisch von erheblicher theoretischer und praktischer Bedeutung.

Б. Темешвари—П. Катона—Я. Силард

О ФИЛОСОФСКИХ АСПЕКТАХ ПОНЯТИЯ ПСИХИАТРИЧЕСКОЙ БОЛЕЗНИ

Так называемая врачебная модель психиатрических болезней вследствие развития при-хологии и социологии поддавалась многочисленным дискуссиям. Не только в США и Западной Европе, но и в социалистических странах появляются направления, согласно которым психиатрическую болезнь нельзя объяснить на основе традиционного врачебного взгляда. Опровергая положения, основывающиеся на понимании Гризингера (психиатрическое заболевание есть заболевание мозга), многие стараются объяснить психиатрические болезни односторонне, лишь психическими, социальными факторами, подав социологическую модель психиатрических болезней.

Оба взгляда являются односторонними и искаженными. Классическая врачебная модель принимает во внимание только биологические причины, а социологическое толкование — только социальные причины. По нашему мнению правильное толкование данной проблемы возможно лишь на основе теории отражения диалектического материализма и тезиса много-сторонней детерминации сознания. Такое толкование имеет как научно-методически, так и терапевтически большое теоретическое значение.

Hegyi Ferenc:

A SZÁMFOGALOM ÉRTELMEZÉSÉNEK EGY FILOZÓFIAI PROBLÉMÁJÁRÓL

Ma már közismert a tudományok fejlődésének az a törvénye, mely szerint idővel minden tudományos elméletet felvált egy újabb, az előzőnél valamilyen szempontból általánosabb elmélet.

Néha mégis meglepetésszerűen hat egy-egy ilyen elméletváltásra irányuló próbálkozás, különösen, ha olyan elmélet revidálásáról van szó, amely a maga hagyományos formájában, sokszori sikeres alkalmazása és evidens megjelenése miatt mindenki számára magától értetődik. A tudományok fejlődése azonban azt bizonyítja, hogy néha még az olyan jól ismert és megszokott fogalom tartalmi vonatkozásainak felülvizsgálata is szükséges lehet, mint amilyen például a szám fogalma.

Cikkünkben a számfogalom értelmezésének egy sajátos problémájával és egy újraértelmezési kísérlettel kívánunk foglalkozni.¹

A szám fogalma absztrakcióval jön létre. Ennek során a valóság bizonyos sajátosságaitól eltekintünk. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy az időtől is elvonakoztathatunk. Ez azonban nem ennyire egyszerű. Egy mennyiséget jelölő szám használatakor általában valóban nem érezzük szükségesnek az idő figyelembevételét. Sorrendet jelölő szám esetén viszont a számolás időbenisége új problémákat vet fel. Úgy tűnik, hogy a mennyiséget jelölő számok és a sorrendet jelölő számok a nyelvi különbözőségein túl (tőszámnev, ill. sorszámnev) is lényegesen különböznek. Később ezt a fejtegetést pontosítjuk.

A továbbszámhlálással kapcsolatos az a probléma is, hogy ha n egy igen nagy természetes szám, akkor — a számlálás tárgyának konkrét jellegétől függően — közböbs lehet, hogy egy adott n esetén n -ről vagy $n+1$ -ről beszélünk. Azt mondhatjuk, hogy csak egy bizonyos nagyságú d növekmény esetén lesz jelentős az eltérés, azaz, n -et és $n+d$ -t már meg kell különböztetnünk. Hogy mekkora ez a kritikus d növekmény, az nyilván az adott jelenségtől függ. Akaratlanul is a mértékviszonyok filozófiai törvénye jut eszünkbe. Itt nem másról van szó, mint a hegeli számkonceptió felelevenítéséről, amely szerint a számok mennyiségen kívül minőséget is jelölnek.²

Bár az elmondottak legfeljebb heurisztikus tapogatózásnak tekinthetők, mégis érdekesnek tűnhet a számok kétféle — mennyiséget, ill. sorrendet jelölő — típusának viszonyát vizsgálni.

Felvetődik a kérdés: Vajon egyáltalán szükség van-e a számfogalom felülvizsgálatára, újraértelmezésre? A klasszikus halmazelmélet azon egyszerű tételén túl, amely hozzávetőlegesen véges esetben a kétféle szám közötti azonosságot állítja,³ a matematika számtalan eddigi eredménye is azt mutatja, hogy a számok hagyományos felfogásával is sokra megyünk. Elegendő itt a dinamikus rendszerek és a sztochasztikus folyamatok elméletére utalnunk.

Ennek ellenére van olyan törekvés, hogy a számok kettős jellegét az eddigiektől

eltérő módon különböztessük meg. A továbbiakban egy ilyen, a szakirodalomban fellelhető próbálkozással foglalkozunk. Mielőtt azonban erre rátérnénk, szükségesnek tartjuk röviden ismertetni, hogy a klasszikus matematikában milyen formában szerepel ez a megkülönböztetés.

A Cantor-féle halmazelmélet különbséget tesz a halmazok számossága és rendtípusa között. Ez a megkülönböztetés azonban eltérő jellegű a véges és a végtelen esetben. Mint látni fogjuk, véges halmazok esetén a két fogalom egybeesik. Nézzük meg, hogyan.

Két halmazról — A -ról és B -ről — akkor mondjuk, hogy elemeik száma megegyezik, ha A kölcsönösen egyértelműen leképezhető B -re. A kölcsönösen egyértelmű leképezhetőség ekvivalencia reláció (azaz reflexív, szimmetrikus és tranzitív), ezért ha A kölcsönösen egyértelműen leképezhető B -re, akkor azt mondjuk, hogy A ekvivalens B -vel.⁴ Szokásos jelölése: $A \sim B$.

Mivel a kölcsönösen egyértelmű leképezés ekvivalencia reláció, ezért osztályozza a (véges és végtelen) halmazokat. Az így előálló egyes halmazosztályokat különbözőképpen jelöljük. Pl. 1, 2, ..., α , ϵ , η . 1, 2, ... a természetes számokat, α a természetes számok halmazának számosságát (elemeinek számát), ϵ a valós számok, η az összes valós változós valós értékű függvények halmazának számosságát jelöli.

Ezen definícióval szemben az a kifogás támasztható, hogy nem egyezik meg a számokról kialakított szemléletes képünkkel. Könnyen kimutatható viszont, hogy ez a definíció rendkívül közel áll a számfogalom genéziséhez. Pl. az 'öt' fogalma bizonyos — különböző elemekből álló — halmazok közös tulajdonságát ragadja meg; ti. éppen azt, hogy öt elemük van.⁵ (Érdemes megjegyezni, hogy a számolás egyik legfontosabb jellemzője éppen ennek a közös sajátosságnak a kiemelése, az egyéb tulajdonságoktól való elvonatkoztatás.)

Meg kell azonban említenünk azt is, hogy a számosságok ilyen megközelítése végtelen halmazok esetén a mai napig erősen vitatott. A végtelen halmaz ilyenkor aktuális végtelenként jelentkezik, és ezt a koncepciót Cantor⁶ óta — éppen a matematika megalapozása, az ellentmondások kiküszöbölése céljából — sorozatosan támadták, elsősorban az intuícizmus, illetve a matematika konstruktív irányzatának képviselői. Könnyen látható, hogy részben a számhasadási elmélet (ld. később) is a két-féle végtelen fogalmából származó nehézségekkel küszködik.

Eljutottunk tehát a halmazok elemei számának definiálásához. Nézzük meg, hogyan tudjuk a rendezés, a sorrend fogalmát meghatározni.

Akkor mondjuk, hogy egy H halmaz R -reláció szerint rendezett, ha H -n R -irreflexív, aszimmetrikus, tranzitív és trichotom. (Ilyen reláció pl. a $<$ a természetes számok halmazán. Megjegyezzük, hogy az irreflexivitásból és a tranzitivitásból már következik az aszimmetria.)

A és B rendezett halmazokról akkor mondjuk, hogy ugyanúgy (vagy hasonlóan) vannak rendezve (röviden: hasonlóak), ha létezik olyan monoton leképezés, amely A -t B -re képezi le.⁷

Meg lehet mutatni, hogy a monoton leképezésnek szükséges feltétele a kölcsönös egyértelmű leképezhetőség. Azaz, ha A halmaz hasonló B -hez, akkor $A \sim B$. Fordítva viszont általában nem igaz.

Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy ekvivalens halmazok lehetnek különböző módon rendezve. (Azaz, más a rendtípusuk.) Ez azonban csak végtelen halmazokra igaz! Egy adott számosságú véges halmazt csak egyféleképpen lehet rendezni, mivel két véges, azonos elemszámú halmaz mindig leképezhető egymásra monoton módon. Ezért nem teszünk különbséget a klasszikus halmazelmélet alapján a véges halmazok körében számosság és rendtípus között.

Ezen a cantori felfogáson kívánnak túllépni I. P. Truszov és B. A. Lasztocskin, amikor a 60-as évek második felében kidolgozzák a számhasadási elméletet.⁸ Az említett szerzők elméletük felhasználásával megmagyaráznak néhány paradoxont, és igyekeznek olyan konkrét példákat adni, melyek növelik hipotézisük hihetőségét. A példák egyik típusa azonban igényesebb vizsgálat esetén olyan eredményre vezet, amely megkérdőjelezi az egész elmélet igazságát.

Kételyeink ismertetése előtt azonban lássuk röviden a számhasadási elmélet lényegét.

A számlálás eredményeképpen kapott szám és a mennyiséget kifejező szám közötti különbséget az idő múlásának és a dolgok, jelenségek, folyamatok minőségi sokféleségének — többnyire kényszerű — figyelembevételé adja. Minden konkrét számolás valamilyen egység kiválasztásán alapul, amely magában foglalja a konkrét meghatározottságokat. Az egységelem kiválasztása a halmaz valamennyi eleme egy közös tulajdonságának meghatározásán alapul. A szokásos eljárás során ezt a meghatározó tulajdonságot teljesen intuitíve választjuk, és ez többnyire nem is okoz gondot. A számlálás során viszont az egységbe zárt minőséget más objektumokra is átvisszük. Az ilyen átvitel jogossága a kezdettől való távolodással csökken. A számlálást gondolatban sokáig folytathatjuk, annak azonban ki vagyunk téve, hogy az objektumot egyre kevésbé jellemzi a számlálás alapjául szolgáló tulajdonság. Hogy az időtől más vonatkozásban sem tekinthetünk el, jól mutatja a már említett szerzőktől származó következő példa.

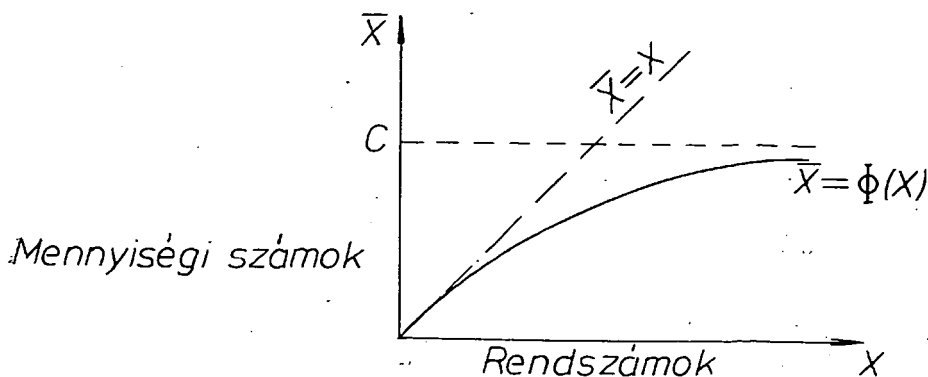
Amennyiben azt kapjuk feladatul, hogy számláljuk meg a tajgában levő fenyőfákat, akkor, ha eljutottunk egy elég nagy n számig, távolról sem lehetünk benne biztosak, hogy a bejárt területen n darab fenyő van...⁹ Úgy tűnhet, hogy a pillanatnyi értékelés fogalmának bevezetésével meg lehet szabadulni a kettősség problémájától. A pillanatnyi értékelés fogalma intuitíve világos. Végtelen gyors számolást jelent, és pontosítható is, a következőképpen: A megméréndő halmaz és egy jelhalmaz között kölcsönösen egyértelmű megfeleltetést hozunk létre, mely utóbbit kényelmesen megszámlálhatjuk. Nyilvánvaló, hogy ilyen kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés létesítése önfejlődő rendszer esetén nem egyszerű feladat, sőt, az sem biztos, hogy mindig megvalósítható.

Az ismertetett nehézségek kiküszöbölésére a számhasadás elmélete feltételezi, hogy a dinamikus rendszerekben a mennyiség elmarad a rendszám mögött. Ha nem teszünk különbséget a mennyiség és a rendszám között, ez annyit jelent, hogy feltételezzük: $\bar{X} = X(\bar{X}$ az X rendszámú halmaz számosságát jelöli). A hipotézis szerint a mennyiség elmarad a rendszám mögött, és aszimptotikusan egy C határérték felé közeledik. (1. ábra)

Truszov és Lasztocskin szerint a mértékhasadás matematikai kifejezése lehetővé teszi a minőségi ugrás bekövetkezése valószínűségének meghatározását. Ezen állításukra még vissztérünk.

A mennyiség és a rendszám differenciáljának fogalmát felhasználva egy differenciálegyenlet megoldásaként származtatják a mennyiség és a rendszám szétválását leíró Φ függvényt.¹⁰ Ez az eljárás azonban eléggé problematikus, ugyanis a mai felfogás szerint nem egzakt, így nem teljesen meggyőző. Ugyanakkor viszont az elmélet létjogosultsága részben éppen azon múlik, hogy ez a levezetés egzaktta tehető-e. Úgy gondoljuk, hogy jelentősége és érdekessége miatt érdemes röviden ismertetni ezt a levezetést.

Jelöljük a mennyiség növekményét dy -nal, a sorrend mértékének növekedését dx -el. A mértékegységek esetleges eltérő választásából adódó nehézségek kiküszöbölésére



1. ábra

lése céljából az egységre számított növekménnyel célszerű dolgozni. Vezessük be a következő differenciálokat:

$$\frac{dy}{y} := d \ln \frac{y}{y_0} \quad \text{és} \quad \frac{dx}{x} := d \ln \frac{x}{x_0},$$

ahol y_0 és x_0 kezdeti értékeket nem is szükséges pontosan rögzítenünk, mert differenciáláskor úgyis eliminálódnak.

A mértékhasadás egy adott pillanatban a bevezetett differenciálok segítségével mérhető:

$$I_m = \frac{\frac{dy}{y}}{\frac{dx}{x}} = \frac{dy}{\frac{y}{x} dx} = \frac{dy}{ds}, \quad (1)$$

ahol I_m a megőrzési index (az elnevezést később indokoljuk), dy a mennyiség differenciálja az egység tetszőleges választása mellett, $ds = \frac{y}{x} dx$ pedig a szakadás differenciálja.

Ha a megőrzési index az idő folyamán 1-től 0-ig csökken, akkor ez a függvény úgy tekinthető, mint a szituáció megőrzése valószínűségének (P_m) valamilyen függvénye:

$$I_m = \frac{dy}{ds} = F_1(P_m). \quad (2)''$$

Ha az y mennyiség változása során nem haladja meg a C értéket, akkor az $\frac{y}{C} \equiv 1$

függvényt felfoghatjuk a szituáció változása valószínűsége (P_v) függvényeként és változási indexnek nevezzük:

$$I_v = \frac{y}{C} = F_2(P_v). \quad (3)^{12}$$

A változási index általában nehezen számítható ki, mivel a szaturáció C határa rendszerint nem ismert, továbbá maga y is nehezen határozható meg.

A hagyományos matematikai apparátusra áttérve, a teljes valószínűség tételéből kapjuk:

$$P_m + P_v = 1 \quad (4)$$

(4)-ből (2) és (3) alapján:

$$f_1(I_m) + f_2(I_v) = 1, \quad (5)$$

ahol $P_m = f_1(I_m)$ az $I_m = F_1(P_m)$ inverz függvénye és hasonlóképpen $P_v = f_2(I_v)$ az $I_v = F_2(P_v)$ inverz függvénye.

(2) és (3) definíciókból:

$$f_1\left(\frac{dy}{ds}\right) + f_2\left(\frac{y}{C}\right) = 1. \quad (6)$$

Minden olyan konkrét esetben, amikor a (6) egyenlet megoldható, beszélhetünk annak

$$y = \Phi(s) \quad (7)$$

megoldásáról. Ezt a Φ függvényt nevezzük hasadási függvénynek.¹³

Nézzük ezután azt a példát, amely az említett szerzők mindkét, ezen témával foglalkozó dolgozatában megtalálható.¹⁴ Tegyük fel, hogy a sebességek összeadásának klasszikus törvénye igaz az ordinális mennyiségekre nézve, a rendszám és a mennyiség széthasadásának függvénye pedig

$$\frac{\bar{v}}{C} = th \frac{v}{C},$$

ahol „th” a tangens hiperbolikus függvényt jelöli és alább pedig „ar th” az arcus tangens hiperbolikus függvényt jelöli. Ekkor az u és v sebességek w eredőjét a

$$w = u + v$$

összefüggés alapján kapjuk. Osszuk el mindkét oldalt C -vel, majd térjünk át rendtípusú sebességekről mennyiségi sebességekre:

$$\frac{w}{C} = \frac{u}{C} + \frac{v}{C}$$

$$\text{ar th } \frac{\bar{w}}{C} = \text{ar th } \frac{\bar{u}}{C} + \text{ar th } \frac{\bar{v}}{C}$$

$$\bar{w} = \frac{\bar{u} + \bar{v}}{1 + \frac{\bar{u} \cdot \bar{v}}{C^2}}$$

Ez az eredmény nagyon imponáló, meggyőzőnek tűnhet, hiszen éppen a relativisztikus sebességösszeadás formuláját kaptuk. Azonban a példán jól látható, hogy a számhasadási hipotézis ebben az esetben nem hoz újat. Φ -t azért választották éppen annak, mert így a transzformáció végrehajtása után éppen a kívánt formulát kapjuk.

Az idézett példából két következtetést vonhatunk le. Először, hogy az elmélet valószínűleg nem hoz lényegesen új eredményt, mert Φ meghatározására nem ad módszert. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az elmélet alapján a minőségi ugrás bekövetkezésének valószínűsége nem adható meg, csak kerülő úton, valamilyen más szak tudományos elmélet alapján.

Másodszor, ennél súlyosabb gyanúnk is felmerülhet. Az tudniillik, hogy nem tudományos az elmélet, mert nem falszifikálható. Ezen a ponton elég komoly nehézségek lépnek fel. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a függvény nem egy standard rendszám — mennyiség függvény, hanem mindenkor függ attól, milyen konkrét jelenség mérőszámairól van szó. Így meghatározására általános módszer nem adható. Ennek következtében az ismertetetthez hasonló típusú példák esetén a függvény léte elvileg megcáfolhatatlan, emiatt bizonyítékként nem csak egyediségük miatt nem állják meg a helyüket.

A falszifikálhatatlanság azonban egyelőre gyanú is marad, mert a hipotézisből levonható egyéb következtetések cáfolni látszanak, annak ellenére, hogy egy részük matematikailag ugyanúgy nem egzakt, mint a Φ függvény ismertetett származtatása. Ugyanakkor nagy jelentőségű eredménye a számhasadás elméletének, hogy alapvetően új megvilágításba helyezi a mennyiség, valószínűség és információ kategóriákat, valamint ezek viszonyát. Ezen kívül magyarázatot ad az exponens paradoxonra.¹⁵

*

Az eddig elmondottakat a következőképpen összegezhetjük: A számhasadási elmélet szép eredményei ellenére rendkívül ingatag. Nem hogy a bizonyítása, de még a heurisztikus alátámasztása is komoly nehézségekbe ütközik, gondoljunk csak az idézett relativisztikus példára. Az elmélet jelenlegi formájában a matematikának semmiféle segítséget nem tud nyújtani, sőt, egyik ki nem mondott konzekvenciája éppen a hagyományos matematikai apparátus sértetlenül hagyásának lehetősége.¹⁶ Azt mondhatjuk tehát, hogy az elmélet inkább filozófiai érdekes, mint matematikailag. Értékelésünkben új az elmélet nehézségeinek, hiányosságainak, illetve az alátámasztásban található gyenge pontok kimutatása. Mégis, cikkünk célja nem az, hogy a számhasadási elmélet ellen vagy mellette érveljen, hanem a figyelem ráirányítása azokra a jelentős problémákra, amelyek elvezethetnek a fentebb leírt megoldási kísérlet hez.

JEGYZETEK

¹ Az itt vizsgált problémák egy részét érintettük „A valószínűség-fogalom néhány filozófiai problémája” című előadásunkban, amely 1979. októberében Visegrádon, a matematika és a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó konferencián hangzott el.

² Hegel: A logika tudománya I. rész. Budapest, 1979. 177—286. l.

³ Később ezt pontosabban is megfogalmazzuk.

⁴ Ez a definíció az absztrakcióval való definíció egy speciális esete. Lásd pl.: Kalmár: A matematika alapjai I/1. Budapest, 1972. 15. l.

⁵ A számfogalom kialakulásáról lásd pl.: Ribnyikov: A matematika története. Budapest, 1968. 25. l.

⁶ Georg Ferdinand Cantor (1845—1918) német matematikus. Nevéhez fűződik a halmazelmélet megalapozása.

⁷ Legyenek A és B rendre az R' és R'' rendezési relációk szerint rendezett halmazok. A -nak B -re történő R leképezése monoton, ha A -nak bármely a , a' elemére $a R' a'$ -ből következik (Ra) $R'' (Ra')$.

⁸ Ők maguk nem így nevezték elméletüket. A számhasadásról mint tényről beszélnek. Lasztocskin idevágó cikkéből azonban világosan kiderül, hogy fejtegetéseiket nem tudományos tételnek, hanem elméletnek tekintik. Nyilván a fejtegetés heurisztikus jellege miatt nem törekednek nagyobb terminológiai pontosságra.

⁹ Ю. П. Трусов, Б. А. Ласточкин: Расщепление меры и прогнозирование качественного скачка. стр. 91. Сб.: Математизация знания. Москва 1968.

¹⁰ Uo. 98—101. l.

¹¹ Ha $y'' > y'$, akkor $I_m'' < I_m'$, a hasadási feltétel szerint. Minél távolabb vagyunk az egységtől, annál kisebb a valószínűsége, hogy megőrződnek az egységbe foglalt tulajdonságok.

¹² Ha $y'' > y'$, akkor $I_v(y'') > I_v(y')$. Ha távolabb vagyunk az egységtől, akkor valószínűbb, hogy az egység tulajdonságaiból kevesebb van meg.

¹³ Levezetésünkben dy és dx nem szükségszerűen ugyanazon halmaz számosságának, illetve rendszámának differenciálját jelenti. Ez azonban az általánosság olyan foka, melyet a cikkben nem érintettünk. Ugyanezen okból nem tettünk különbséget a hasadási függvény és a tiszta hasadási (másképpen: számhasadási) függvény között sem. Az utóbbit az különbözteti meg az előzőtől, hogy a számhasadási függvény esetében a y mennyiség és a hozzá levezetett s sorrend ugyanazon halmazhoz tartoznak.

¹⁴ Uo. 102—103. l. és B. A. Lasztocskin: Végtelenség és valószínűség. 106—107. l. In: Végtelenség és világegyetem. Budapest, 1974.

¹⁵ Lasztocskin: I. m. 108—113. l.

¹⁶ Ez önmagában nyilván nem hibája az elméletnek.

Hegyi Ferenc

ÜBER EIN PHILOSOPHISCHES PROBLEM DER INTERPRETATION DES ZAHLENBEGRIFFES

Der Verfasser gibt eine kritische Bewertung der sog. Zahlenspaltungstheorie von zwei sowjetischen Wissenschaftlern, I. P. Trusov und B. A. Lastotschkin. Er beweist, dass die Unterscheidung der doppelten Natur der Zahlen so, wie es von der sowjetischen Wissenschaftlern empfohlen wurde, mehrere Probleme aufwirft, die hinter ihre Resultate ein Fragezeichen setzen. Von dem Verfasser wird es gleichzeitig anerkannt, dass ihr Versuch sich auf die Lösung eines ernsten und realen Problems richtet, so schätzt er — trotz ihrer teilweisen Erfolglosigkeit — ihre Bestrebungen positiv.

Ferenc Hegyi

ON A PHILOSOPHICAL PROBLEM OF THE INTERPRETATION OF THE NUMBER-CONCEPT

A critical appreciation of the so-called number-crack theory of two Soviet philosophers, I. P. Trusow and B. A. Lastochkin, is given. It is pointed out that the differentiation of the dual nature of numbers, as suggested by the authors, brings several problems which query their results. All the same, it is acknowledged that their attempt aims the solution of a serious and real problem and thus — despite their partial failure — it is positively appreciated.

Ференц Хеди

ОБ ОДНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМЕ ИСТОЛКОВАНИЯ ПОНЯТИЯ ЧИСЛА

Автор дает критическую оценку так называемой теории числового расщепления двух советских философов, И. П. Трусова и Б. А. Ласточкина. Он доказывает, что предлагаемый авторами метод различения двойной природы чисел поднимает ряд таких проблем, которые ставят под сомнение их результаты. В то же время автор признает, что их попытки направлены на разрешение серьезной и реальной проблемы и, таким образом, несмотря на некоторые из неудач, положительно оценивает эти стремления.



ELŐTANULMÁNY A SZOCIALISTA POLITIKAI TUDAT JELLEGÉNEK ÉRTELMEZÉSÉHEZ*

„A szocializmus építését nem képzeletbeli és általunk külön e célra teremtettt anyagból lehet és kell megkezdennünk, hanem abból az anyagból, amelyet a kapitalizmus hagyott ránk örökül.”

Lenin

Az utóbbi időben a filozófiai kutatásokban is jelentős helyet foglal el a társadalmi tudat problematikája. A téma általános jellegű vonatkozásai mellett egyre több rész-kérdésre vonatkozó eredmény is születik. A publikációk viszonylag nagy száma ellenére azonban a szocialista politikai tudat témaköre még kevésbé érintett területe a kutatásnak.

A marxizmus klasszikusainak munkáiban is csak néhány útmutató jellegű gondolatot találhatunk erre vonatkozóan. Kortárs gondolkodóink is más témák keretében, mintegy járulékos elemként fogalmaznak meg néhány felhasználható mozzanatot. Kifejezetten a tárgyra vonatkozó önálló monográfia igen kevés számban született.

Jelen tanulmány elsősorban feladatának tekinti, hogy a hazai és más szocialista országbeli kutatás eredményeire támaszkodva a szocialista politikai tudat szerkezetén belül elsősorban a dolgozó tömegek politikai tudatának néhány jellemző közös vonását ragadja meg: eltekintve a dolgozó tömegek osztály és rétegkülönbségétől, figyelembe véve azonban a történelmi fejlődés alapján végbemenő rendkívül dinamikusán változó jellegét.

Tekintve, hogy témánkat nem szociológiai, hanem filozófiai aspektusból kívánjuk tárgyalni, nem támaszkodunk önálló szociológiai kutatásokra, de fölhasználjuk a rendelkezésre álló empirikus forrásanyagot.

Problémánk kifejtéséhez — kiinduló alapként — szükségesnek tűnik a marxizmus néhány alaptételének rövid összefoglalása. Elsősorban a társadalmi tudat mind-egyikére jellemző ismérvekből és a változásukat meghatározó általános törvényszerűségekből kell kiindulnunk. A jelleget formáló determinánsok sorából különösen három tényezőnek van jelentős szerepe:

1. Az objektív társadalmi gazdasági alapnak;
2. A szubjektív hordozónak és az
3. Adott, konkrét társadalmi szükségletnek.

Mint minden eszme és elmélet, a szocialista politikai tudat is a társadalmi fejlődés *történelmileg meghatározott* szakaszában jön létre. Bizonyos elemei már abban a korban megjelennek, amelyben kibontakoznak az osztálynélküli társadalom megteremtésének a lehetőségei. Teljesebb, összetettebb struktúrája azonban csak a további fejlődés folyamatában alakulhat ki. Létezése tulajdonképpen két konkrét társadalmi, gazdasági formáció időszakát fogja át: egyrészt visszatükrözi a tőkés társadalom termelési viszonyainak ellentmondásosságát, másrészt szerves részévé és elengedhetetlen feltételévé válik a társadalom forradalmi átalakításának, majd az új, osztálynélküli társadalom megteremtésének eszközeként funkcionál. Kiálakulásának

* Jelen tanulmány egy készülő nagyobb munka része: a kutatás jelenlegi stádiumában elsősorban a rendelkezésre álló anyag szintézisére törekszik.

bázisaként szolgálnak tehát úgy a *tőkés termelési viszonyok*, mint az *épülő szocializmus*.

Az egyes társadalmi tudatformákat elsősorban aszerint különböztetjük meg egymástól, hogy az objektív társadalmi lét mely oldalát tükrözik vissza. Köztudott, hogy a politikai tudat minden társadalmi rendszerben az osztályok, a különböző társadalmi rétegek és a nemzetek közötti sajátos érdekviszonyokat fejezi ki, amelyek legfőbb tartalma a politikai hatalomhoz való viszony. Az érdekek hordozója mindig egy konkrét társadalmi szubjektum: így a politikai tudat is mindig szubjektumhoz kötött, de annak objektív érdekeit tükrözi. A szocialista politikai tudat *szubjektív hordozója* a forradalmi munkásosztály; az ő érdekei határozzák meg a szocialista politikai tudat tartalmát és összetételét. Ő ébred tudatára ezeknek az érdekeknek és ő válik tevékeny megvalósítójukká is.

A politikai tudat minden konkrét történeti formájára jellemző, hogy *ideológiai tudatforma*. Ez a sajátosság érvényes a szocialista politikai tudatra is. Az ideológiai jelleg meghatározott társadalmi szükséglet megnyilvánulása. Már a marxizmus klaszszikusainál megfogalmazódik az a gondolat, hogy a társadalomnak szüksége van egyrészt olyan elméletekre, amelyek az emberek megismeréssel kapcsolatos igényeit elégítik ki, s amelyek elsődlegesen ismeretelméleti funkciót töltenek be; másrészt olyan eszmékre, amelyek társadalmi viszonyait, és tevékenységüket *szabályozzák*. Ez utóbbiak tartoznak a különböző ideológiák körébe.

Korunkban is többen vizsgálták az ideologikus tudatformákat. Wiatr lengyel gondolkodó szerint pl. az ideológia egy adott közösség érdekét átfogóan tükrözi és e közösséget gyakorlati cselekvésre ösztönzi, meghatározza a közösség tevékenységének célját, irányát és formáit, valamint az idegen csoportokkal szembeni tevékenységét is.¹

Az eddigi jellemzés alapján a szocialista politikai tudat lényegét a következőkben foglalhatnánk össze: *A szocialista politikai tudat a kapitalizmus talaján létrejövő, s a szocialista társadalomban új tartalmakkal telítődő, elsősorban a munkásosztály politikai érdekeit, s a hatalomhoz való viszonyát tükröző ideologikus társadalmi tudatforma.*

Fejlődésének több szakaszát különböztethetjük meg. Az első szakasz a tőkés viszonyokat fogja át, a második a kapitalizmus megdöntésének forradalmi szakasza, s a harmadik a szocialista társadalom korszaka.

Mint a tömegek tudata, mindhárom szakaszban megmarad a köznapi tudat szintjén, vagyis jellemző rá az empirikus jelleg és az erőteljes emocionális telítettség, amely az osztályösztöntől az osztályöntudatig ível, s nemcsak tényleírást, de állásfoglalást is tartalmaz.

Az első szakaszban, a kapitalizmus talaján még az ösztönösség szintjén bontakozik ki a *kizsákmányolással szembeni ellenállás* szükségességének tudata, amely előbb ítéli el a *kizsákmányolást*, mint ahogy megszületik a forradalmi ideológia. Jellemző még erre a szakaszra, hogy az *ösztönösség fokozatosan tudatosságba* csap át. Kezdetben, a munkásosztály öntudatra ébredése folyamatának első szakaszában, amikor még nem tudatosultak benne társadalmi helyzetének reális összefüggései, csak ösztönösen fordult szembe a kapitalizmus bizonyos jelenségeivel. Tiltakozása elsősorban az erkölcs szférájában bontakozott ki. *Igazságtalannak* érezte elnyomott helyzetét. A kapitalizmus objektíve meglevő ellentmondásai is elsősorban erkölcsi *felháborodást*, az igazságtalanság gyűlöletét és az osztályos társai iránti szolidaritás érzését váltották ki belőle. Lenin szavaival: „A munkások nyomorának és elnyomásának tíz és tizmillió szám ismétlődő tényei lassan a munkásság *öntudatra* ébredésére, felháborodásának növekedésére és a felháborodás forradalmi megnyilvánulására vezetnek.”² Objektív társadalmi helyzete segíti annak felismerésében, hogy megtalálja az abból

való kibontakozás eszközeit. Tapasztalatainak növekedése vezet el fokozatosan ahhoz a bizonyossághoz, hogy helyzetének megváltoztatását nem egyéni akciók segítségével, hanem csak osztályos társaival közösen végrehajtott akciók segítségével érheti el. Az öntudatra ébredés lényege, hogy a munkás felismeri társadalmi helyzetét és ebbe nem akar többé belenyugodni. Egyre inkább kialakul benne annak a tudata, hogy ő is ember, sőt éppen olyan ember, mint a burzsoá. Erősödik tehát emberi méltóság-tudata. Gondolatvilágának még ez az eleme is ösztönösen bontakozik ki.

A szocialista forradalom kibontakozásának időszakában szükségszerűvé válik a tudatosság magasabb szintjének kimunkálása, amely a már meglevő mozzanatokra épül ugyan, de már a tudományos ideológia elemeivel bővül. Lenin szerint ezt az ideológiát a munkáosztály nem képes az ösztönös mozgalom révén kifejleszteni, ezért kívülről kell bevenni. „Minden ország történelme arról tanuskodik, hogy a munkáosztály kizárólag saját erejéből a tradeunionista tudatot képes kifejleszteni, vagyis csak azt a meggyőződést, hogy szervezetekben kell egyesülnie.”³

Lenin azonban az ösztönös munkásmozgalmat is jelentős állomásnak tekintette a tudat fejlődésében: Erről tanuskodnak következő gondolatai: „Az ösztönös elem nem más, mint a tudatosság kezdeti formája. A primitív lázadások is már bizonyos öntudatra ébredést fejeztek ki.”⁴

A forradalom időszakában azonban a pusztá lázadás már nem elegendő. Ugyan-csak Lenin mutat rá a spontaneitás veszélyeire a következőkben: „A politikában az emberek mindig együgyű áldozatait voltak és mindig is együgyű áldozatait lesznek az ámításnak és önámításnak, amíg meg nem tanulják, hogy bármely erkölcsi, politikai és szociális frázis, nyilatkozat, ígéret mögött a különböző osztályok érdekeit kell keresni.”⁵

Máshol a spontaneitás előtti meghódolásnak azt a veszélyét emeli ki, hogy erősíti a burzsoázia ideológiai befolyását a munkáosztályra, mivel az sokkal régebbi eredetű. Ezért állítja a szociáldemokrácia elé a feladatot, hogy szocialista eszményeket vigyen be az ösztönös munkásmozgalmába, amelyeknek tudományos jellegűeknek kell lenniük.

A tudatosság — a társadalmi szükségszerűség s az abból következő fejlődéstendencia felismerése — a tudományos ideológiában koncentrálódik. Az így létrejött elmélet nem szakad el a valóságtól, de eszközévé válik a gyakorlati politikai cselekvésnek. Lenin írja ezzel kapcsolatban: Az elméleti felismerések nemcsak stratégiai és taktikai tesztek vagy politikai jelszavak alakjában válnak a politikai cselekvés indítékaivá, hanem intézményekké, törvényekké objektiválódnak, közvetlenül teremtve meg és változtatva meg milliók életfeltételeit. A politikai tevékenység szempontjából rendkívül fontos az új tapasztalatok elemzése; a tudomány, mint elmélet, így válhat a politikai döntések előkészítésének csatornájává. Lenin tehát a tudományos igényű hipotézisek elkészítését csak az első lépésnek tekintette a politika és a tudomány kapcsolatában. Második lépésként azoknak a gyakorlati tapasztalatok alapján való korrekcióját is lényegesnek tekintette.⁶

A mozgalom tudatossá válásának lényege Marx szerint: „A tömeg egyesül, önmagáért való osztállyá alakul. Az általa védett érdekek osztályérdekekké válnak.”⁷

Lenin pedig azt tekinti az osztálytudatosság kritériumának, ha „a munkások megértik, hogy helyzetük megjavításának és felszabadulásuknak egyetlen útja a tőkés osztály elleni harc megszervezése. „A munkások akkor öntudatosak, ha megértik, hogy valamely adott országban a munkások valamennyien egy osztályt alkotnak, amely különbözik a társadalom valamennyi többi osztályától.”⁸

Ezzel a felismeréssel szorosan összekapcsolódik annak a tudata, hogy a munká-

sok és tökések *érdekei kibékíthetetlen ellentmondásban* állnak egymással, hogy sajátos helyzetük forrását az adott társadalmi viszonyokban kell keresnie és azok megváltoztatása érdekében szövetségesekre van szüksége. Ebben a korszakban érelődik meg a felismerés is, hogy nemcsak a hazáján belüli elnyomott osztályokkal, de más országok proletáriátusával is közősek az érdekei; fokozatosan bontakozik ki és egyre szélesebb körben terjed a *proletár internacionalizmus*.

A forradalom időszakában tehát már a munkásosztály nagy része öntudatra ébred. Lenin szerint: „amikor már közösen nyilvánítják véleményüket, nem rabok többé, hanem emberekké válnak.”⁹

Az öntudatosodás folyamata fokozatosan elvezet a *szocializmus igenléséig*, vagyis ahhoz a felismeréshez, hogy a szocializmuson kívül számukra nincs más kivezető út. A szocializmus elfogadása pedig egyet jelent a politikai *hatalom meghódítására*, valamint a *közösségi tulajdonforma megteremtésére vonatkozó akarattal*. A tudatosodott cél és a végrehajtás akarata viszont a *forradalom eszméjének* elfogadása, amelyet az akarat mellett gazdag érzelmi emóciók is motiválnak; mint a lelkesedés és szenvedély, valamint a felháborodás az ügy igaz voltában és győzelmében. *Ez a legfőbb tartalma és alapvető lényege a forradalmi időszakban a szocialista politikai tudatnak*, amelyet elsősorban a munkásosztály élenjáró rétege sajátít el. Nagyobb tömegei és a többi dolgozó és kizsákmányolt osztályok csak a forradalom későbbi szakaszában, kitartó és szívós, meggyőző munka eredményeként, saját érdekeiket felismerve és saját tapasztalataikra építve sajátítják el a forradalom eszméit. Az ő megnyerésük és ennek alapján a velük való szövetség kibontakozása viszont elengedhetetlen feltétele a forradalmi célok megvalósításának.

A marxizmus klasszikusai szerint azonban a proletariátuson kívüli dolgozó és kizsákmányolt tömeg csak akkor válik forradalmivá, ha áttér a proletariátus álláspontjára.¹⁰ Ennek hatására a parasztság soraiban is érelődnek a forradalom feltételei egyre nő a felháborodásuk és a körükben végzett felvilágosító tevékenység hatására egyre nagyobb számban csatlakoznak a mozgalomhoz. Ezt nagy mértékben elősegíti társadalmi helyzetük és a forradalmi munkáspárt elemző tevékenysége, amelynek során reálisan feltárja és értékeli életük és tevékenységük különböző oldalait és rámutat arra, hogy a munkásosztály és a parasztság alapvető érdekei egybeesnek. Ez az alapja a két dolgozó osztály politikai szövetsége kialakulásának.

A parasztság mellett az értelmiség leghaladóbb rétege is áttér a proletariátus álláspontjára és elfogadja a forradalmi gondolatot. Ennek oka, hogy életfeltételeiben és tevékenységében őt is korlátozzák a tőkés termelési viszonyok. Lenin a következőképpen fogalmazza meg ennek lényegét: „A művelt emberek rétege: általában az értelmiség — szükségképpen szembefordul a gondolatot és a tudást üldöző önkényuralommal.”¹¹ Igaz azonban, hogy az értelmiséget anyagi érdekei bizonyos vonatkozásban a burzsoáziához kötik s arra készítik, hogy ne legyen következetes, hogy kompromisszumot kössön: a forradalmi mozgalom fellendülése időszakában azonban a forradalmi erőkhöz csatlakozik. Lényegében ugyanez vonatkozik a kispolgárság különböző rétegeire is. A társadalomban elfoglalt középhelyzetükből következik kétarcúságuk, amelynek pozitív vonatkozása, hogy megnyerhetők a forradalom számára.

Új korszakot jelent a szocialista politikai tudat fejlődésében a szocialista forradalom győzelme s a szocialista társadalom kibontakozása.

Elemzése során egyrészt a társadalmi valóság talajára, másrészt az adott valóságban már kibontakozó, de a jövőbe mutató fejlődéstendenciákra támaszkodhatunk. Így a realitást közvetlenül tükröző, már megvalósult minőségjegyeket ugyanúgy

számba kell vennünk, mint a még általánosan nem érvényesülő, csak tendenciaként létező, a jövőben kiteljesedő tudattartalmakat; az eszményeket, a „legyenek”-et; mivel a szocialista politikai tudat amellett, hogy a valóság hű tükrözése, előre is mutat. Kialakulását specifikus tényezők determinálják, mint:

1. A korunkban végbemenő tudományos technikai forradalom:

2. A szocialista társadalom anyagi gazdasági bázisa: ezen belül is elsősorban a közösségi tulajdonforma, a munkamegosztási viszonyok és az ezekre épülő érdekviszonyok.

3. A társadalom sajátos politikai arculata

4. A szocializmusban kialakuló eszmei ideológiai viszonyok és végül:

5. Az előbbieket visszatükröző sajátos, szocialista értékrend.

Ezen tényezők határozzák meg a szocialista politikai tudat általános jegyeit és alapvető tartalmát. Tekintve, hogy az említett determinánsok átmeneti jellegű, állandóan változó társadalmi rendszert határoznak meg, amelyben még bizonyos mértékben megőrződtek a kapitalizmus elemei, de már létrejött a szocializmus bázisa is, ennek tükröződéseként a politikai tudat egyik legfőbb sajátossága is *átmeneti* jellege lesz. S mint ahogyan a gazdasági bázis őrzi még a régi elemeket, úgy a dolgozók gondolatvilágában is hosszú ideig fennmaradnak a régi nézetek maradványai, de fokozatosan kibontakoznak az új gazdasági alapot tükröző tudati sajátosságok is.

Az átmeneti jelleg arra is utal, hogy nem változatlan, statikus, hanem állandóan *változó, dinamikus* jelenségről van szó. Amilyen mértékben erősödik ugyanis a szocializmus bázisa, olyan mértékben terjednek el és válnak általánossá egyre szélesebb körben a szocialista jellegű alkotó elemek. A szubjektív tényező szerepének megnövekedése a történelem formálásában, ugyancsak a megváltozott viszonyokat és a realitásokat tükröző jelleg kibontakozását és erősödését követeli meg. Az egész folyamat pedig együttjár a konzervatív, visszahúzó, az új viszonyok közt funkciójukat veszített elemek visszaszorulásával. A változás folyamatában tehát meghatározó szerepe az ugyancsak állandóan változó gazdasági alapnak van, amely azonban nem automatikusan fejt ki hatását, hanem a politikai vezetés tudatos beavatkozásának eredményeként. A vezetésnek pedig rendszeresen figyelembe kell vennie a dolgozók szükségleteit és a rájuk épülő érdekviszonyaikat.

Ugyancsak az átmeneti jellegből következik a szocializmusban a tömegek tudatának *heterogén* jellege. A szocializmus eszméit a leggyorsabban és a legkönnyebben a munkások legjobban megszervezett rétegei sajátítják el és mint ahogyan a forradalmi korszakban, a szocializmus építésének időszakában is követik őket a többi dolgozó osztály leghaladóbb rétegei. Valamennyi osztály tudatában keverednek azonban a konzervatív és a progresszív, a kispolgári, sőt a polgári és a szocialista tendenciák. S tekintve, hogy még vannak a dolgozó osztályok között érdekkülönbségek, tudatuk is megőrzi osztálybázisát, *osztályjellegét*. A szocializmus gazdasági alapjának megteremtése után azonban, amikor nagyobb lehetőség nyílik a politikai élet demokratizálására, és amikor különösen a termelő osztályok a termelőeszközöket közösen birtokló szocialista osztályokká válnak, a köztük levő jelleg és érzékazonosságok sokkal nagyobb jelentőségűekké válnak s a határvonalak is egyre inkább elmosódnak közöttük. Ennek ellenére a közöttük meglevő osztálykülönbségek még hosszú ideig fennmaradnak és újratermelődnék s ezek tükröződnek ideológiai-politikai nézeteikben is, vagyis a tömegek szocialista tudata ebben a fejlődési szakaszban is *osztályjellegű*. Legadekvátábban a munkásosztály tudata tükrözi a reális társadalmi viszonyokat, de a munkásosztály képes arra, hogy ezt a tudatot az egész társadalom tudatává emelje. Ennek alapja ebben a szakaszban is a munkásosztály és a többi dolgozó osztály alapvető érdekeinek egybeesése: sőt egyre inkább nemcsak a távoli, perspek-

tivikus, hanem a közeli érdekek is. A termelt javak ugyanis a társadalom tulajdonába kerülnek és így a dolgozók személyesen is érdekeltnek lesznek az egész társadalom fejlesztésében: így amikor társadalmi célokat valósítanak meg, saját életüket is jobbá teszik, s a társadalmi érdek megvalósítása legsajátosabb egyéni érdekükké válik. A szocialista politikai tudat így fokozatosan a munkásosztály tudatából az egész nép tudatává válik annak a tendenciának eredményeként, hogy osztályérdeke általános emberi érdekek kifejezőjévé válik.

A szocialista politikai tudat fejlődésében fő tendenciaként érvényesül a *tudatosság* megerősödése. Az elért eredmények hatására egyre inkább háttérbe szorulnak az irracionális tartalmak és a tömegek nézetrendszerében is szaporodnak a tudományos elemek. Ez a tendencia fokozatosan érvényesül a szocializmus építése folyamatában. Pusztán a politikai öntudat és meggyőződés itt már kevésbé válik. A szocialista tudatosság megerősödése kifejeződik a tömegek politikai aktivitásában és a közéleti érdeklődés kiszélesedésében is. A megnövekedett társadalmi feladatok végrehajtásához ugyanis már nem elegendő csak a vezetés tevékenysége. „A politikának a nép, a proletariátus dolgának kell lennie,”¹² — mondja Lenin. Vagyis a dolgozó tömegek a politika objektumából annak közvetlen szubjektumává válnak. A tömegek tudatossága egyrészt saját gyakorlati tapasztalatain, másrészt a marxizmus-leninizmus ideológiáján alapszik.

A tömegek szocialista politikai tudatának általános jellemzése után indokolt leglényegesebb alkotóelemeinek rövid áttekintése is.

Mint ahogy a forradalom korszakában, úgy a békés építés éveiben is szerves része a tömegek politikai tudatának egy meghatározott eszmei komplexum, amelyet elsajátított és magáénak érez és amelybe meghatározott politikai *ismeretek* tartoznak, sőt az ismereteket olyan szinten kell a tömegeknek elsajátítaniok, hogy képesek legyenek a társadalomban zajló lényeges folyamatok és tendenciák megértésére nemzetközi vonatkozásban és az adott országban is. Kovács Ferenc szerint a szocializmusban a politikai ideológiai műveltséget meghatározott alapelvek és értékek elfogadása és érvényesítésére való törekvés jellemzi. Ezek közül a legfontosabbak a következők:

1. A munkásosztály történelmi hivatásának és forradalmi munkaspártja vezetőszerepének elfogadása.

2. Elkötelezettség a szocializmus ügye iránt és akarat céljai megvalósítására.

3. A célok megvalósítása érdekében részvétel a többi dolgozó osztállyal való szövetség kiépítésében.

4. A szocialista társadalom forradalmi államának, a proletárdiktaturának és az azt erősítő demokratikus centralizmus elvének az elfogadása és erősítése.

5. A szocialista hazafiság — proletárnemzetköziség alapvető követelményeinek elfogadása és tettekkel való kifejezése.

A politikai műveltség fejlesztéséhez tehát bizonyos elvek, összefüggések elsajátítása szükséges. Emellett azonban ugyanilyen lényeges a velük való azonosulás is, amely elősegíti a politikai *meggyőződés* kialakulását. Ennek lényege az eszmékkel való érzelmi azonosulás és hit az eszmék megvalósulásában. Ha a szocializmus eszméi meggyőződéssé válnak, céltudatos és szenvedélyes cselekvésre ösztönöznek.

A szocializmus érdekeit közvetlenül kifejező politikai eszmék mellett a dolgozók szakmai képzettségének növelése is elősegítheti a politikai színvonal emelkedését, de ugyanúgy, a szocialista eszmeiség általános műveltség is eszköze lehet a politikai tudat formálásának. A kétféle ismerettartalom kölcsönösen áthatja egymást: aki szakmailag képzettebb, az jobban eligazodik a politikai kérdésekben, könnyebben felismeri a politikai összefüggéseket és fordítva, aki politikailag tájékozott, bizonyos alapvető általános összefüggéseket már ismer, könnyebben tájékozódik szakmai kér-

désekben is. Ami pedig az általános műveltséget illeti, több évtizedes tapasztalat igazolja, hogy a politikai ismeretszintet jelentősen befolyásolja az általános műveltség.

Kovács Ferenc „A munkásosztály politikai-ideológiai műveltségéről és aktivitásáról” írt könyvében értékeli a tömegek politikai műveltségének jelentőségét. Egyrészt úgy véli, hogy a munkásosztály hazánkban a marxi-lenini politika és ideológia értékeit egy alapjában véve baloldali, álradiális interpretációban ismerte meg. Ez nehezítette a rugalmasság elvének alkalmazását s így a megváltozott körülmények között való tájékozódást, másrészt a vezetés nem tájékoztatta megfelelő módon a tömegek nagy részét a valódi politikai viszonyokról, így a tömegek informálatlansága és passzivitása 1956-ban csaknem végzetessé vált.¹⁴ Úgy véljük, hogy Kovács Ferenc megállapításait a történelmi események kellőképpen alátámasztják.

Nem kevésbé elgondolkodtató az a megállapítása, hogy hazánkban a politikai-ideológiai műveltség elsősorban valamilyen politikai funkció betöltéséhez szükséges és annak ellenére, hogy emelkedik a politikai képzésben résztvevők száma, mintha a politikai képzettség a gyakorlatban nem kapná meg azt a társadalmi megbecsülést, amely megilletné. Általában csak azoktól követeljük meg a politikai műveltséget, akik szakszerűen foglalkoznak vele. A munkásosztály tömegeit ebben a vonatkozásban csak „segédmunkásoknak” tekinthetjük, írja Kovács F. ugyanott. Ezzel függ össze az a megállapítása is, hogy a politikai, közéleti ismeretek igen lassan terjednek el és nehezen válnak funkcionális ismeretté.¹⁵

A politikai műveltség, a politikai képzettség alapvető követelménye a politikai *aktivitás*. Különösen a fejlett szocializmus időszakában ez a követelmény társadalmi szükségszerűségként is jelentkezik. Ennek alakulásáról ugyancsak eligazító, empirikus kutatásokra is támaszkodó adatokat találunk Kovács F. már említett munkájában. Szerinte a 60-as évek végére a rendszeres politikai aktivitásnak legalább minimális szintje jellemző volt a munkásosztály felére. Magasabbfokú, egyéni kezdeményezést is magában foglaló, rendszeres politikai aktivitást az osztály tagjainak 1/4, 1/3 részénél tételezhetünk fel. Ezek a megfigyelések viszont nem igazolják a munkásosztály közömbösségére, passzivitására és képzetlenségére vonatkozó álláspontokat.

A politikai aktivitás megerősödésére utal az a tény is, hogy a közvéleményben emelkedett az önkéntes társadalmi munka társadalmi presztízse.

Ugyancsak empirikus adatok támasztják alá azt a megállapítást, hogy a politikai tevékenységben a munkások 39–60%-a az értékes, szocialista eszméi indíttatású motívumokat sorolta az első helyre.¹⁶

A dolgozók politikai tudatára vonatkozó ismereteink alapján azt a következtetést vonhatjuk le, hogy kialakulásának folyamatát nem tekinthetjük befejezettnek. Nehézséget jelent azonban a további fejlődésben az a tény, hogy a dolgozók általában nem közvetlenül vesznek részt a hatalom gyakorlásában. Az ebből adódó negatívum olyan közvetítőrendszerek közbeiktatásával lenne kiküszöbölhető, amelyben a dolgozók közvetlenül is érdekeltnek lennének a számukra lényeges kérdések eldöntésében és végrehajtásában. Ancsel Éva igen élesen a következőkben fogalmazza meg ennek jelentőségét: „...mert nem formálja az emberek tudatát az, amit csak tudatuk formálása céljából hoztak létre... Vagy máshol: „A szocialista demokrácia lényegéről semmit nem mond, hogy hányan szavaztak, vagy hányan kaptak jogot hozzászólásra, illetve milyen széles körben történt közvéleménykutatás, ha nincs mögötte döntés. Az emberek szemléletén és gyakorlati magatartásán csak az mozdít igazán, ha valóságos viszonyaiknak akármilyen szerény, de tényleges változását, mint saját akaratok, döntésük, tevékenységük eredményét ismerhetik föl.”¹⁷ — a tudat fejlődésében ugyanis a cselekvésnek, a saját tapasztalat alapján való meggyőződésnek van lényeges szerepe.

Ugyancsak egyet kell értenünk Makó István gondolataival, amelyek propagan-

damunkánk gyöngeségeire vonatkoznak: „...még mindig az eszményeket akarjuk elfogadtatni, holott azokat már régen elfogadták, de nem törődünk azok tettekre váltásának általános és konkrét feltételeivel.”¹⁸ A feladat tehát a vezetés részéről is kimunkálni az eszmék meavalósításának feltételeit, s rendszeresen elemezni és tudatosítani a mindenkori konkrét viszonyokat, tendenciákat és a valóságban zajló cselekvések lényegét.

IRODALOMJEGYZÉK

1. Wiatr: Az ideológia alkonya. 29. l.
2. Lenin Művei 7: 58. l. (Szikra, 1953)
3. Lenin Művei 5: 387. l. (Szikra, 1953)
4. Lenin Művei 5: 386. l. (Szikra, 1953)
5. Lenin Művei 19: 8. l.
6. Lenin Művei 2: 167. l. (Szikra, 1951)
7. Marx: A filozófia nyomora: 168. l.
8. Lenin Művei 2: 106. l. (Szikra, 1951)
9. Lenin Művei 4: 302. l. (Szikra, 1953)
10. Lenin Művei 6: 47. l. (Szikra, 1953)
11. Lenin Művei 2: 346. l. (Szikra, 1951)
12. Lenin Művei 4: 358. l. (Szikra, 1953)
13. Kovács Ferenc: A munkásosztály politikai és ideológiai műveltségéről. 123—124. l. (Kossuth, 1976)
14. U. o. 120—121. l.
15. U. o. 118. l.
16. U. o. 175. l.
17. Ancsel Éva: A szocialista tudat specifikuma. (Társadalmi Szemle, 1979/5: 45—46. l.)
18. Makó István: Az érdek dialektikája. Érdektípusok. (Érdekvizonyok-szocializmusban Kossuth, 1973: 43. l.)

Héderné dr. Kozák Róza

VORSTUDIUM ZUR INTERPRETATION DES CHARAKTERS DES SOZIALISTISCHEN POLITISCHEN BEWUSSTSEINS

Der Aufsatz ist ein Teil einer sich in Vorbereitung befindenden grösseren Studie, und er strebt sich in dem gegenwärtigen Stadium der Forschung in erster Linie das zur Verfügung stehende Material zu synthetisieren. Sich auf die Ergebnisse der gegenwärtigen Forschung stützend ergreift er hauptsächlich einige Charakterzüge des politischen Bewusstseins der werktätigen Massen: unter Berücksichtigung seiner dynamisch veränderlichen und im Anfangsstadium noch gegebenen ausserordentlich heterogenen Eigenart. Nach der Vorweisung der Determinanten werden vorwiegend sein ideologischer Charakter, seine Verschlingung mit dem moralischen Bewusstsein und seine emotionale Füllung hervorgehoben. Ausserdem wird auch seine Ideeninhalt, seine Kenntnisse skizziert. Der Aufsatz hält wichtig, die ideale, in der Zukunft zu verwirklichende Inhalt des sozialistischen politischen Bewusstseins mit den in der konkreten Entwicklungsphase zustande gekommenen Charakterzügen zu vergleichen. Er versucht auch den Begriff des sozialistischen politischen Bewusstseins zu formulieren.

Хедерне Роза Козак

Наброски к истолкованию характера социалистического политического сознания

Статья, являющаяся частью готовящейся более крупной работы, стремится к синтезированию материала, находящегося в ее распоряжении на данной стадии исследования. Опираясь на результаты данного исследования, работа в первую очередь определяет некоторые черты, характерные для политического сознания трудящихся масс. При этом принимается

во внимание динамично развивающийся и в начальной стадии ещё имеющий место чрезвычайно неоднородный его характер. После выявления детерминтов автор работы подчеркивает главным образом идеологический характер сознания, его переплетение с сознанием моральным и эмоциональное его наполнение. Наряду с этим показывается и его идейное содержание, запас знаний о нем. Автор считает важным идеальное, идейное, в будущем осуществляемое содержание социалистического политического сознания сопоставить с признаками, сформировавшимися в данный конкретный период развития. Автор делает попытку и в формировании понятия социалистического политического сознания.



A POZITIVIZMUS METAFIZIKA ELLENI HARCÁNAK TÖRTÉNETÉHEZ. I. A KLASSZIKUS POZITIVIZMUS*

Bevezetés: A metafizikaellenes program néhány jellemzője

Amennyiben helytálló az a filozófiatörténeti közhelynek számító megállapítás, hogy a pozitívizmus egyik alapvető jellegzetessége a metafizikai fogalmak és tételek tudományból való száműzésére irányuló törekvés, úgy nem csupán azt kell elfogadnunk, hogy a polgári tudományfilozófia másfél száz éves története egyben a metafizika elleni harc története, hanem azt is nehéz kétségbe vonni, hogy e pozitivisták program összeomlása jelentős érv a metafizika létjogosultságának elismerése s tudományban játszott szerepének kiküszöbölhetetlensége mellett. Mindenesetre filozófiatörténeti tény, hogy egyfelől a pozitívizmus egész történetén végigvonul a metafizika elleni harc, valamennyi képviselője ilyen vagy olyan érvrendszer alapján a filozófia (egyik) fő célkitűzését a tudomány ilyen szellemű rekonstrukciójában, metafizikától való megtisztításában jelölte meg, s a pozitívizmus hatására ehhez hasonló célkitűzések más filozófiai áramlatokban (főként a neokantiánizmusban, a pragmatizmusban és az operacionalizmusban) is előtérbe kerültek, sőt még a pozitívizmussal alapjában véve szemben álló irányzatoknál (mint például, N. Hartmann vagy M. Heidegger filozófiájában) is jelentkeztek¹; s hogy másfelől a logikai empirizmus redukcionista vállalkozásának kudarca nem csupán a metafizika elleni harc pozitivisták programjának összeomlását, vagyis e harc kilátástalanságának felismerését s e program feladását vonta maga után, hanem azon tudományfilozófiai irányzatok jelentkezését és megerősödését, melyek nagy figyelmet szentelnek a tudomány és a metafizika közötti viszony, a metafizika valóságos jellemzői és értékei tisztázásának, s komoly erőfeszítéseket tesznek a metafizika mibenlétének, a tudományok történetében, s ezen túl általában az emberi gondolkodás, a civilizáció történetében játszott tényleges szerepének feltárására. Ennek következtében a pozitívizmus metafizika elleni harca a mai polgári tudományfilozófiában a metafizika egyfajta reneszánszába² torkollik.

A pozitívizmus metafizikaellenes harcának vizsgálatakor már a kezdet kezdetén világosan látni kell, hogy ez a vállalkozás — bár, megítélésünk szerint, nem volt teljesen jogosulatlan és hiábavaló, s főként nem volt tanulság nélküli — téves előfeltevésekben nyugodott, s már ezért is eleve kudarcra volt ítélve. Amikor a metafizikát a tudomány szempontjából károsnak nyilvánították, s a „valódi”, „tudományos” filozófia fő feladatát a metafizika tudományból való kiküszöbölésében és megsemmisítésében jelölték meg, mind a tudomány, mind a metafizika hibás értelmezéséből

* A jelen dolgozat egy, a pozitívizmus metafizika elleni harcának egész történetét végigkísérő nagyobb tanulmány első része, amely a metafizika elleni harc pozitivisták programjának néhány vonatkozását tárgyaló, s az egész tanulmányhoz bevezetéstül szolgáló általános jellemzés mellett a klasszikus pozitívizmus, vagyis ezen filozófiai irányzat megteremtői, és pedig elsősorban *Auguste Comte* és *Herbert Spencer* metafizikával kapcsolatos álláspontját ismerteti. A tanulmány további fejezeteit, melyek főként a neopositívizmus, valamint a postpozitivisták tudományfilozófiák képviselőinek fölfogását elemzik, az *Acta Philosophica* következő kötetében közöljük.

indultak ki.³ A pozitivisták szerint ugyanis a tudomány minden pozitív ismeretet magában foglal, teljesen lefedi a valóságot, s így nincs a valóságnak olyan szelete vagy tartománya, ami a metafizika tárgyát képezhetné. Ezért a metafizika, melyet általában a hagyományos ontológiával azonosítanak, nem közölhet ismeretet; a metafizika tételei valami olyant állítanak, ami értelem nélküli, tudománytalan, sőt a szó szoros értelmében értelmetlen, s ennél fogva maga a metafizika is áltudomány, azonos mindazzal, ami a tudomány szempontjából téves és értéktelen, ami éppen ezért a tudományra, a pozitív ismeretek növekedésére nézve ártalmas, káros, következőképpen megsemmisítendő.⁴ S ha van is jogunk filozófiáról beszélni, ha van is valami, ami filozófiának nevezhető, ez, vagyis az „igazi” filozófia, nem lehet ismeretrendszer, elmélet, vagy legalábbis nem vonatkozhat magára a valóságra.

Ha kissé közelebbről megvizsgáljuk ezt az álláspontot, kimutatható, hogy mind két előfeltevése még magán a pozitivista tudománykoncepción belül is ellentmondáshoz vezet, s így végső soron hibásnak bizonyul. Az első, s talán egyben lényegesebb-előfeltétel a tudománynak a pozitív tudás egészével való azonosítása, a tudományos és a köznapis ismeret közötti különbség eltörlése. (Ez a gondolat, vagyis az, hogy a mindennapi tudás és a tudomány között legfeljebb fokozati különbség állapítható meg, s a tudomány egyenlő a pozitív, a tulajdonképpeni ismeretek összességével, szinte valamennyi pozitivistánál megtalálható. Így, például, *H. Spencer* szerint „a tudomány egyszerűen magasabb fejlődése a közönséges tudásnak”, ezért „sehol sem lehet megvonni a határvonalat és azt mondani: — itt kezdődik a tudomány”.⁵ *L. Wittgenstein* véleménye szerint pedig „az igaz kijelentések összessége az egész természettudomány (vagy a természettudományok összessége)”.⁶ Ezzel teljesen egybevág *R. Carnap* kijelentése: „minden olyan állítás, amely közöl valamit, empirikus természetű és a ténytudományokhoz tartozik.”⁷ Végül, hasonló szellemben ír *M. Schlick* is: „Minden tudomány... ismeretek, azaz igaz, tapasztalati tételek rendszere; és az ismeretek rendszere nem más, mint a tudományok összessége, a mindennapi élet kijelentéseit is beleértve.”⁸ Ez a felfogás, amely egyenlőségjelet tesz a tudomány és a pozitív ismeretek összessége közé, nem állja meg a helyét: bármiként értelmezzük ugyanis a tudományt, ez nem egyszerűen ismeretek foglalatja, hanem egymással valamilyen módon összefüggő, valamilyen módon szervezett, rendszerezett ismeretek együttese, azaz elméleti rendszer. S ha ezt elfogadjuk, már pedig ezt, amint a fenti idézetekből is kitűnik, a pozitivisták is általában vallják, akkor a tudomány, mint rendszerezett elméleti tudás, nem azonosítható a pozitív ismeretek összességével, a tudással általában. Az emberi tudás nem esik egybe az elméleti tudással, a tudományon kívül is lehetséges pozitív ismeret (pl. a köznapis tudás, mint nem rendszerezett gyakorlati tudás).

Ebből viszont már adódik a másik előfeltevés hibás volta: ha a tudomány nem azonos a pozitív ismeretek összességével, akkor *ami nem tudomány, még nem feltétlenül áltudomány*. Ezért elvileg nem zárható ki, legalábbis ezen az alapon, a metafizika a pozitív tudás köréből; elvileg mindenképpen lehetséges, hogy a metafizikai állítások, vagy azok egynémelyike is szolgáltathat pozitív ismeretet a valóságról. Továbbá, ha még el is fogadjuk — valamilyen egyéb megfontolás alapján —, hogy a tudomány és a metafizika kizárja egymást abban az értelemben, hogy az utóbbi nem lehet tudományos, vagyis nem adhat pozitív ismeretet a valóságról, hogy állításai tudományosan nem igazolhatók, ebből még nem következik sem az, hogy tudománytalan, azaz értelmetlen, kognitív jelentés nélküli; sem az, hogy tudományellenes, azaz ártalmas és káros a tudományra nézve. Egyáltalán nem tekinthető kizártnak, hogy például a tudomány kezdetei — amint ezt *Comte* még elismeri, s amint ezt a logikai pozitivizmus utáni polgári tudományfilozófiák több képviselője is eléggé meggyőzően kimutatja,⁹ s ami a marxista filozófia számára sohasem volt kérdéses — olyan elképzelésekre,

világmodellekre nyúlnak vissza, mik a szó legszorosabb értelmében metafizikáinak (vagyis empirikusan igazolhatatlannak) bizonyulnak, hogy, továbbá, a metafizikai eszmék és megfontolások a tudományfejlődés későbbi szakaszain is ilyen vagy olyan módon hatottak a tudományos gondolkodásmódra, s magukra a tudományos eszmékre is, elősegítve vagy gátolva ezáltal a tudományok fejlődését. S ha ez lehetséges, a metafizika megsemmisítésének egész pozitivista programja — legalábbis tisztán tudományfilozófiai szempontból — értelmetlenné, céltalanná válik és elesik.

Természetesen, a pozitivista tudományfilozófia történetét sem tisztán belső okok, s nem is csupán a tudomány és a filozófia egészén belüli tényezők motiválják. Amint már a fentiekből is kitűnik, a pozitívizmus metafizika elleni harca a bevallott és hirdett cél — vagyis a tudomány megtisztítása a tudománytalan s a tudomány fejlődését tévútra vivő fogalmaktól és tételektől — mellett egy másik, rejtettebb célkitűzést is takart és szolgált: nevezetesen a *tudomány legáltalánosabb ontológiai alapjainak felszámolását, valóság-tükröző funkciójának kétségbevonását s a tudományos eredmények filozófiai-világnézeti jelentőségének tagadását*. Ez azt jelenti, hogy a pozitivista tudományfilozófusok, amikor hadat üzentek a metafizikának, szubjektív szándékaik és törekvéseik ellenére nem annyira egy tudományfilozófiai, hanem sokkal inkább egy *ideológiai feladat megoldására vállalkoztak*. S ez korántsem véletlen! Hiszen közismerten a pozitívizmus azáltal vált a legelterjedtebb polgári tudományfilozófiává, hogy minden más tudományfelfogásnál jobban megfelel a burzsoázia tudományhoz való kettős, ellentmondásos viszonyának, s jobban kielégíti a tudomány manipulációjának igényeit. Amint *Lukács György* kiemeli, a burzsoázia érdekeinek megfelelően a polgári filozófiában fokozódó polarizáció megy végbe, ugyanis e filozófiában „Bellarmin kora óta mindmáig szerepe van a valódi objektivitással kapcsolatos állásfoglalásnak, vagyis arra kérdésre adott válasznak, hogy a természettudományok vajon valóban visszatükrözik-e az objektív valóságot vagy csak gyakorlati manipulációját teszik lehetővé; és az összes ontológiai problémában ez határozza meg a polgári filozófia pozícióját.” Ennek megfelelően, egyfelől, olyan irányzatok alakulnak ki, amelyek a tudományt az objektív valóság megismerésének eszközeként fogják fel, s „a tudomány új vívmányai által mindinkább megerősödő új ontológia következetes végigvitelére törekcsenek.” Másfelől kialakulnak és erőre kapnak azok az irányzatok amelyek a tudományban pusztán a gyakorlati manipuláció eszközét látják, s amelyek „ismeretelméletileg be akarják bizonyítani, miszerint az anyagi világról szerzett ismereteinknek nem tulajdoníthatunk ontológiai jelentőséget.”¹⁰ Amíg azonban a klasszikus polgári filozófiában a főként az angol és a francia materialisták által képviselt első áramlat volt az uralkodó, addig a későbbiekben fokozatosan a Berkeley és Kant filozófiája által reprezentált második vonulat kerül előtérbe úgy, hogy azután a 19. század második felétől kezdődően ez válik egyeduralkodóvá s az első tendencia szinte teljesen kiszorul a polgári filozófiából.

S ahogy fokozatosan uralkodóvá válik a tudományt pusztán manipulációs eszközként értelmező álláspont, úgy kerül a polgári tudománykonceptiók előterébe a metafizika elleni harc, vagyis a tudomány tükröző jellegének és funkciójának feladása, valamint az ontológiai következtetések kizárása. Ez azután azt eredményezi, hogy maga a tudomány is egyre inkább a manipuláció tárgyává válik. A tudomány manipulációjának egyik legjelentősebb elméleti eszköze empirista-fenomenalista értelmezése,¹¹ ami a megismerést leszűkíti az érzékileg adott jelenségek körére, minthogy a jelenség mögötti lényegyet vagy megismerhetetlenné nyilvánítja (s ebben az esetben a tudomány empirista-fenomenalista értelmezése agnoszticizmusba torkollik, amint ez, például, *Spencer* filozófiájában megfigyelhető¹²), vagy pedig objektív jelentéstől mentes metafizikai, áltudományos feltételezésnek minősíti¹³ s ebben az esetben a lényeg,

s általában az objektív valóság tagadásához, sajátos szolipszizmushoz vezet, amint ez *Wittgenstein* lingvisztikai, vagy *Carnap* metodológiai szolipszizmusában megmutatkozik). A tudomány empirista-fenomenalista felfogása, a metafizika elleni harc azonban mindkét esetben szubjektív idealista következményekhez, nevezetesen az objektív valóság kiiktatásához és a tudomány tükröző jellegének feladásához vezet. Ha ugyanis az ontológiát elvileg tagadják vagy legalábbis lényegtelennek tekintik a tudományok szempontjából, akkor ebből az alapállásból — *Lukács Gy.* szerint — „szükségképpen következik, hogy az önmagában létező valóság, a tudományban mindenkor uralkodó visszatükröződési formája, és az ebből levezetett — gyakorlatilag legalább bizonyos jelenségcsoportokra alkalmazható — hipotézisek egy és ugyanazon objektivitással homogenizálhatók.¹⁴ Mindez egyértelműen mutatja, hogy a kiinduló előfeltevések nyilvánvalóan hamis volta ellenére miért volt a pozitívizmus hosszú időn keresztül a polgári filozófia egyik uralkodó irányzata, s a metafizika elleni harc miért vált minden pozitívista tudományfilozófia egyik alapvető törekvésévé.

Ily módon a pozitívizmus metafizika elleni harcának nyomon követése betekintést nyújt abba is, miként teljesíti egy magát ideológiailag semlegesnek valló filozófia ideológiai funkcióját, s milyen elméleti eszközökkel valósítja meg ezt a funkciót. Az ontológia és a tudomány tükröző funkciója elleni harc egyaránt jellemzője ugyan a pozitívizmus valamennyi fejlődési szakaszának, de e harc módszerei, a *metafizika kiküszöbölésének eszközei az egyes irányzatainál és képviselőinél eltérőek*. A klasszikus pozitívizmus képviselői közül *A. Comte* leginkább történetinek nevezhető megfontolások alapján (már amennyiben egy alapjaiban történelmietlen felfogáson belül beszélhetünk történetiségről), vagyis az emberi szellem már túlhaladt stádiumának nyilvánítva; *H. Spencer* elsődlegesen az ismeretelméleti agnoszticizmus talaján állva, vagyis az alapvető ontológiai kategóriák ellentmondásosságát és felfoghatatlanságát, a lényeg megismerhetetlenségét hirdetve; *J. St. Mill* pedig tudánymetodológiai induktívizmusa alapján, vagyis a megfigyelésre való induktív visszavezethetlenségét, illetve az indukció helytelen használatát hangoztatva, kísérli meg a metafizikát száműzni a tudományból. A századforduló pozitívizmusának képviselői, *E. Mach*., *R. Avenarius*, a pragmatista *W. James* a pszichológizmus és a radikális empirizmus talaján állva harcolnak ellene; míg a neopositívizmus különböző irányzatai, *B. Russell* és *L. Wittgenstein* nyomdokain haladva, elsősorban lingvisztikai, valamint logikai-szemantikai érvekre hivatkozva törekedtek megsemmisítésére. Metodológiai szempontból ezekkel rokon *P. W. Bridgman* operacionizmusa, ami szintén a metafizikai fogalmak megsemmisítésének radikális programját képviseli, valamint *K. R. Popper* naiv falszifikacionizmusa alapuló demarkációs kritériuma. Ebből adódóan a különböző pozitívista iskoláknál a tudomány és a metafizika közötti határvonal is máshol és máshol húzódik, amiből a metafizika fogalmának és jellemzőinek eltérő értelmezése következik. Sőt, ezek a metodológiai eltérések befolyásolják a metafizika elleni harc intenzitását, a metafizika tudományra gyakorolt hatásának megítélését is.

1. A pozitívizmus megteremtői: *A. Comte* és *H. Spencer*

A pozitívizmus megteremtői közül mindenekelőtt *A. Comte* az, aki igen behatóan és sokoldalúan foglalkozik a metafizika problematikájával. *J. St. Mill* munkássága során elsősorban a pozitív módszer logikai megalapozására, az indukció elméletének kidolgozására törekedett; míg *H. Spencer* filozófiájában a metafizika elleni harc azért szorult háttérbe, mert őt sokkal inkább a tudomány és a vallás összeegyeztetése foglalkoztatja. Márpedig egyidejűleg harcolni a metafizika ellen, s hirdetni a tudomány és

a vallás szükségszerű egymásrautaltságát, összekapcsolódását és egymást kiegészítő jellegét meglehetősen ellentmondásos vállalkozás. (Igaz, *Spencer* filozófiájában, mint látni fogjuk, ennek ellenére helyet kap a metafizika kiküszöbölésének programja.)

1.1. *Auguste Comte* tudományfilozófiájában és szociológiai tanításában a metafizikát, mint ismeretes, az emberi értelem fejlődésében és a történelemben szükségképpen fellépő három különböző elméleti stádium¹⁵ egyikeként mutatja be, amely átmenetet alkot az első, azaz a teológiai vagy fiktív stádiumból a harmadik, azaz a tudományos vagy pozitív stádiumba. *A metafizika egyik alapjellegzetessége*, amelyből végső fokon egy sor további jellemzője is következik, éppen ez az *átmeneti jellege*: feladata ugyanis kizárólag az, hogy előmozdítsa a teológiától a tudományhoz való átmenetet, vagyis hogy lerombolja a teológiát, s ezzel megkönnyítse a pozitív tudományok uralomra jutását.¹⁶ Nem kismértékben ezen átmeneti jellegével függ össze, hogy *Comte* a metafizikát élesen szembeállítja a tudománnyal, sőt bizonyos mértékig a teológiával is. Ez a szembenállítás legáltalánosabban abban fejeződik ki, hogy amazoktól eltérően tulajdonképpen nincsenek sajátos, csak rá jellemző tulajdonságai, nincs önálló arculata, hanem csupán a másik kettő tulajdonságainak ilyen vagy olyan mérvű jelenléte jellemzi. Hiszen a metafizikai stádium éppen azért átmeneti szakasza az emberi szellem fejlődésének, mert benne fokozatosan háttérbe szorulnak a teológiai szakasz jellemzői s előtérbe kerülnek a tudományos stádium jellegzetességei. Ebből az átmeneti jellegből következik az is, hogy a metafizika — bár *Comte* az emberi értelem és a civilizáció fejlődésének a teológiai követő stádiumaként értelmezi — *nem képez a vallásnál fejlettebb stádiumot*. Ellenkezőleg, egyfelől *Comte* a metafizikát, többek közt ismét csak átmeneti volta következtében, csupán vegyes jellegű, kétértelmű, korcs állapotként, az emberi szellem fejlődési rendellenességeként, krónikus betegségeként jellemzi, mondhatni majdnem minden vonatkozásban csak negatívan ítéli meg, s nem egy esetben pejoratív módon ír róla¹⁷; másfelől viszont a vallást, különösen társadalmi hatását, szervező erejét túlértékeli, már-már csodálja — főleg munkásságának későbbi időszakában — közösséget formáló, integráló szerepét.¹⁸

Comte a három stádiumot nem csupán az emberi szellem fejlődésének különböző elméleti szakaszaiként fogja fel, hanem egyben eltérő gondolkodásmódként és módszerként, egymással szembenálló filozófiai rendszerként és elméletként, továbbá a történelem és a civilizáció egymást követő korszakaiként is.¹⁹ Ennek megfelelően az egyes stádiumokat s a közöttük levő különbségeket pszichológiai, logikai, ismeretelméleti és szociológiai szempontból is jellemzi; a *Tervezet*-ben pedig igen részletesen elemzi a három stádium politikai gyakorlatát és politikai nézeteit, minthogy e mű megírásának célja a társadalom újjászervezésének kiindulópontját és elméleti alapját képező pozitív társadalomtudomány, illetve tudományos politikai elmélet (a „politika pozitív tudománya”) megteremtése. Mindez azt is jelenti, hogy *Comte* filozófiájában a metafizika sokoldalú jellemzése található meg.

1.2. A metafizikára mint *meghatározott gondolkodásmódra* is elsődlegesen *átmeneti jellege*, s ebből adódóan a teológiai gondolkodással való rokonsága a jellemző. Ez a rokon jelleg abban mutatkozik meg, hogy még e szakaszban is a *képzelőerő uralja a gondolkodást*: „Bármely teológiai és metafizikai stádiumának az a közös vonása, hogy bennük a képzelőerő uralkodik a megfigyelés felett. Az egyedüli különbség a két stádium között ebből a szempontból az, hogy az előbbiben a képzelőerő természetfeletti lények kapcsán működik, az utóbbiban pedig megszemélyesített absztrakciókra vonatkozik.”²⁰ E közös módszertani vonás bizonyos eltérést, különbséget is takar.

A két szakasz különbsége, először is, abban fejeződik ki, hogy a metafizika — a szellem fejlődésének átmeneti stádiuma lévén — a tudományos szakaszt készíti elő; ezért már e szakaszban megjelennek és fokozatosan kibontakoznak a pozitív módszer, a tudományos gondolkodásmód jellegzetességei, azaz a képzelőerő mellett *egyre nagyobb szerepet játszik a megfigyelés és az értelem*; s ezzel párhuzamosan fokozatosan háttérbe szorul a képzelőerő, csökken szerepe és befolyása, illetve a megfigyelés egyre inkább módosítja a képzelőerőt. „Itt tehát már nem pusztá képzelőerő, de még nem is az igazi megfigyelés játssza az uralkodó szerepet; mindazonáltal igen erőteljesen lábra kap az értelem, s még homályban tapogatózva, de felkészül az igazi tudományos tevékenységre.”²¹ Ily módon ez a különbség a metafizikai stádium alapvető feladatával: a pozitív szakasz előkészítésével; s fő jellegzetességével: átmeneti voltával függ össze. S ez már érinti második különbségüket is, ami emellett még a metafizikai stádium vegyes, kétértelmű jellegével, ellentmondásos természetével is kapcsolatos: a metafizika a teológiára jellemző képzelőerőt már nem természetfeletti lényekkel kapcsolja össze, a természet értelmezése során már nem folyamodik természetfeletti lényekhez, hanem a *természeti jelenségeket önmagukból, belső lényegükből akarja megmagyarázni*. „E stádiumra a vegyes jelleg nyomja rá bélyegét, a tényeket olyan eszmékkel kapcsolja össze, melyek már nem természetfeletti, de még nem teljesen természetesek.”²² Ily módon a metafizikai gondolkodás, minthogy alapvető módszere változatlanul a képzelőerő, a teológiával analóg módon jár el, nem a tényekből levont, ezek állandó kapcsolatát kifejező törvények, hanem képzelt eszmék, elvont lények segítségével magyarázza a természet jelenségeit; ugyanakkor azonban ezek az eszmék ellentétesek a vallásos eszmékkel, minthogy már nem természetfeletti, hanem evlágaiak.

Már ebből is bizonyos szembenállás következik: a metafizikai eszmék rombolják, gyengítik a teológiai eszméket. A metafizikai és a teológiai gondolkodásmód valódi szembenállása, ellentéte azonban megint csak a metafizika alapvető rendeltetéséből adódik: *a tudományos szakasz előkészítésében a metafizika elsődlegesen negatív, bomlasztó szerepet játszik*. Úgy segíti elő a tudomány uralomra jutását, hogy lerombolja a teológiai gondolkodásmódot. Ezért a metafizikai szellem egyik legjellemzőbb vonása *kritikai beállítottsága*: a tulajdonképpeni metafizikai szellem Comte szerint „minden esetben csak kritikai jellegű lehet.”²³ „Az utóbbi öt évszázad folyamán ezért a metafizikai szellem negatív oldalról segítette elő modern civilizációnk fellendülését: fokozatosan felbomlasztotta a teológiai rendszert, amely, miután a monoteista gondolkodásmód lehetőségei a középkor végén lényegében kimerültek, végérvényesen retrográddá vált.”²⁴ Comte azonban a metafizika ezen, mondhatni egyetlen értékes tulajdonságát is korlátozza, lefokozza, mégpedig két vonatkozásban is. Egyfelől úgy véli, e kritikai tevékenység során a metafizika *csupán eszköz-szerepet tölthet be*, a teológia felbomlasztásában az aktív tényező csakis a tudományos szellem lehet: „Itt kell kiegészítenem azt a nélkülözhetetlen magyarázatot, amelyre a *Beszéd* kezdetén utaltam, ahol ezt a fokozatos felbomlást főleg a tulajdonképpeni metafizikai stádium művének tartottam, jóllehet az alapjában csak végrehajtó szerve lehetett, de sohasem hajtóereje. S valóban, az eddigiekhez hozzá kell tennünk, hogy a pozitív szellem az általánosság hiánya következtében ... nem volt képes kellően megfogalmazni saját filozófiai törekvéseit, s ezek csak az utóbbi évszázadokban váltak felismerhetővé. Ezért volt különös szükség, hogy közbeavatkozzék a metafizika, hiszen egyedül ez a filozófia volt képes kellően rendszerezni a születőfélben levő tudomány és a régi teológia ösztönös ellentétét.”²⁵ Ugyanakkor másfelől ez a kritikai beállítottság még inkább fokozza a metafizika vegyes jellegét, s végső fokon ellentétes reagálásokhoz vezet attól függően, hogy a teológiával rokon vonásai, avagy e kritikai, bomlasztó jelleg

kerül túlsúlyba: „Ellentmondásos jellege következtében a metafizikai vagy ontológiai gondolkodásmód mindig az elé az elkerülhetetlen alternativa elé kerül, hogy vagy — hiábavalóan — a teológiai stádium visszaállítására törekszik, ezáltal eleget téve a rend követelményeinek, vagy pusztán negatív álláspontra helyezkedik, így próbálván menekülni a teológia elnyomó uralma alól.”²⁶

*A metafizikai gondolkodásmódot azonban Comte elsődlegesen nem a teológiai, hanem a tudományos szellemmel állítja szembe, ezt tekinti a metafizika ellentétének és tagadásának. A metafizikai stádiumra jellemző gondolkodás módszertani szempontból több vonatkozásban is eltér a pozitív módszertől, a tudományos gondolkodástól. Amint már az előzőekből is kitűnik, egyik alapvető különbségük a képzelőerő és a megfigyelés eltérő szerepében található: a metafizikában ugyanis még a képzelőerő uralodik a gondolkodásban, a megfigyelés pedig alárendelt szerepet tölt be, illetve csak fokozatosan kerül előtérbe a megfigyelés és az értelem; míg a tudományra éppen a megfigyelésnek a képzelőerő feletti uralma a jellemző.*²⁷ Ezért a metafizikát megszüntető és a tudományok uralmát valóraváltó forradalmak egyik alapvető vonása az, hogy „a megfigyelésnek juttatták azt a túlsúlyt, melyet addig a képzelőerő élvezett.”²⁸ A képzelőerő túlsúlyából adódik egy másik különbség, az nevezetesen, hogy a metafizikus gondolkodásnak — a kritikai beállítottság mellett — másik önállóan tekinthető alapjellegzetessége a spekulatív jelleg; a megfigyelés háttérbe szorítása, illetve kezdetleges volta következtében ugyanis e szakaszban spekulatív módon értelmezik a természeti jelenségeket: a megfigyelt tényeket nem a belőlük levont természeti törvények (azaz állandó jellegű kölcsönös kapcsolataik), hanem az ész által konstruált elvek, elvont lények segítségével kapcsolják össze és magyarázzák. A metafizikában „túlzott szerepet játszik a spekuláció, mindenekelőtt egy magát makacsul tartó irányzat következtében, amely az érvelést előnyben részesíti a megfigyeléssel, s amely mindenütt, még legkiválóbb képviselőinél is, szokásos jellegzetessége a metafizikai szellemnek.”²⁹

A racionalizmus elleni fellépés teljesen érthető, hiszen Comte szélsőségesen empirista, aki szerint a tudomány „egyetlen lehetséges alapja” az igazi megfigyelés, ez szolgáltatja „a számunkra valóban hozzáférhető és tényleges szükségleteink kielégítésére bölcsen felhasználható”, azaz egyedül értékes ismereteket. Ezért a tudományban csak olyan állítások engedhetők meg, amelyek tényeket fejeznek ki vagy visszavezethetők ténykijelentésekre, s az elméletnek nincs önálló léte, hiszen a tudomány rendező elvei „maguk sem egyebek, mint igazi tények, csupán általánosabbak és elvontabbak, mint azok, amelyeket össze kell kapcsolniuk.”³⁰ Ez a szélsőséges empirizmus képezi Comte filozófiájában a metafizika kiküszöbölésének elméleti alapját, hiszen ezzel összhangban fogalmazza meg a kijelentések értelmességének, vagy Popper kifejezésével élve: a metafizika és a tudomány közötti demarkációnak a kritériumát: „Mostantól fogva ... alapszabályként fogadja el ez a logika, hogy nem lehet valóságos és érthető értelme egyetlen állításnak sem, amelyet nem lehet szigorúan visszavezetni valamely különös vagy általános tény egyszerű kimondására.”³¹ S úgy tűnik, Comte szerint a metafizika spekulatív jellege éppen azzal függ össze, hogy olyan elveket alkalmaz, amelyek nem redukálhatók a tényekre, illetve azokat az állításokat tekinti metafizikaiaknak, melyek nem felelnek meg ennek az alapszabálynak.

A tudomány és a metafizika ellentéte kifejeződik abban is, hogy az utóbbi a dolgok magyarázatára törekszik, a jelenségek végső okait akarja megragadni; ezzel szemben a pozitív tudomány fő módszere a leírás: „pozitív vizsgálódásainkban minden tekintetben annak rendszeres megítélésére kell szorítkoznunk, ami létezik, lemondva arról, hogy feltárjuk a létezőnek eredetét és végső rendeltetését.”³² A metafizika megszüntetését és a pozitív módszer uralomra juttatását megvalósító forradalom másik

alapvonása ennél fogva a magyarázatról való lemondás. „Az értelmünk felnőttkorára jellemző alapvető forradalom tehát lényegében annyit jelent, hogy már nem foglalkozunk hiábavalóan a tulajdonképpeni okok meghatározásával.”³³ Az igazi megismerés ugyanis a megfigyelt jelenségek közötti állandó kapcsolatokat, azaz a törvények kutatása, nem pedig a végső okok és lényegek keresése.

1.3. A magyarázatra való törekvés, az elvont lényegek feltételezése a *metafizikának mint elméletnek, mint filozófiai rendszernek* is egyik alapvető jellegzetessége. A metafizikai rendszer ugyanis a tényeket olyan eszmék segítségével magyarázza, amelyek a dolgokban elvont lényegeket, végső okokat tételeznek fel, s ennyiben közel áll a teológiai rendszerhez, amely természetfeletti okokra hivatkozott a természeti jelenségek értelmezése során. A metafizika eszméi tulajdonképpen „megszemélyesített absztrakciók, melyekben a szellem tetszés szerint láthatja valamilyen természetfeletti ok misztikus megnevezését, illetve egyszerűen egy jelenségsor elvont megállapítását, attól függően, hogy a teológiai vagy a tudományos stádiumhoz áll-e közelebb.”³⁴ A metafizikai rendszer ily módon a dolgok lényegére vonatkozó *ontológiai elmélet*, ami közbülső állapot, átmenet a vallásos stádiumtól a pozitív stádium felé, de alapvető tulajdonságait tekintve a teológiához áll közelebb. „...a közbülső filozófia kétértelmű helyzete közelebb áll az első, mint az utóbbi stádiumhoz... Valójában a metafizika éppúgy főleg a lények legbenső természetét, az összes dolgok eredetét és rendeltetését, a jelenségek létrejöttének módját próbálja megmagyarázni, mint a teológia; de ahelyett, hogy ehhez természetfeletti erőket hívna segítségül, ezeket egyre inkább *lényegiségekkel* vagy megszemélyesített absztrakciókkal helyettesíti, ezek valóban jellegzetes felhasználása miatt a metafizika gyakorta rászolgált az *ontológia* elnevezésre.”³⁵ Comte ezen szavai is „valóban jellegzetes” módon s kivételes őszinteséggel és nyíltsággal világítanak rá, hogy a *metafizika megsemmisítésének pozitívista programja valójában az ontológia ellen irányul*, hogy a tudomány „megtisztítása” ontológiai alapjainak, legáltalánosabb kategóriáinak elutasítását és világnézeti konklúzióinak kizárását jelenti.

A fentiek arra is rávilágítanak, hogy Comte a metafizikát mint filozófiai rendszert lényegében gondolkodásmódként való jellemzésével analóg módon írja le. *A metafizikai elmélet is közbülső, átmeneti jellegű*, s mint ilyen *a teológiával rokon*, de fejlődése során egyre inkább közelít a tudományhoz, amennyiben a természetfeletti okokat természetiekkel helyettesíti. Az átmeneti jelleg, a vegyes természet következtében a metafizikai rendszer nem lehet tartós, hanem szükségképpen ideiglenes jellegű. Ez először is kifejeződik a rendszer fogalmi apparátusának változékonyságában és állandó átalakulásában: „az ilyen hajlékony fogalmi rendnek, amelyben semmilyen tekintetben nem lehet fel a teológiai rendszert oly hosszú ideig jellemző szilárdság, sokkal gyorsabban kell eljutnia a neki megfelelő egységhez, amennyiben a különböző lényegiségeket fokozatosan egyetlen általános entitás, a *Természet* alá rendeli, amely csupán gyenge metafizikai megfelelője az egyistenhitből eredő meghatározatlan, mindent átfogó kapcsolatnak.”³⁶ Ennél fogva *a metafizika mint filozófia sem tekinthető önállónak, csupán a teológia halvány visszfénye*, „valójában semmi egyéb, mint egyfajta, bomlasztó leegyszerűsítésektől meggyengült teológia.”³⁷ A metafizika átmeneti jellege ily módon megmutatkozik önállótlanágában, ellentmondásosságában, magyarázatai homályos és önkényes jellegében, ezek tökéletes haszontalanságában.

Ha a metafizikai rendszer ilyen természetű, egyáltalában mi indokolja történelmi szükségességét? Milyen szerepet játszik az emberi szellem fejlődésében? Comte a metafizikai elmélet létét azzal indokolja, hogy túl mély a különbség az emberi szellem két végállapota: a kezdeti, teológiai stádium és a végső, tudományos állapot között.

Ezért a szellemnek szüksége van egy közbülső állapotra, amely fokozatosan elvezet az elsőből az utolsóba, hiszen *Comte* a fejlődést minden téren csak lassú, organikus folyamatként, fokozatos átmenetként tudja elképzelni. A kezdeti, teológiai gondolkodásmód, véleménye szerint, „minden tekintetben túl mélyen különbözik attól, amely ...a szellem felnőttkorának felel meg, hogysem a fokozatos átmenet — akár az egyénben, akár a nemben — elképzelhető lenne egyfajta közbülső filozófia egyre erőteljesebb segítése nélkül. ...értelmünk ily módon, lévén, hogy *irtózik minden hirtelen változástól*, szinte észrevétlenül emelkedhet a tisztán teológiai stádiumból a nyíltan pozitívba...”³⁸ Ebből már következik a *metafizikai rendszer rendeltetése*: „Az ilyen filozófia egyetlen feladata lényegében az, hogy megkönnyítse ezt az átmenetet. Ezzel járul hozzá a tulajdonképpeni metafizikai stádium értelmünk alapvető fejlődésmenetéhez...”³⁹ Ezt a szerepet a filozófiai rendszer is negatív, bomlasztó s nem pozitív, előkészítő, létrehozó értelemben valósítja meg, hiszen a metafizikai rendszernek „az az egyedüli célja, hogy megdöntse a teológiai rendszert.”⁴⁰ A metafizikai rendszer ellentmondásos, kétértelmű, határozatlan természete, átmeneti, időleges jellege következtében nem játszhat másféle szerepet, ezért a metafizikai gondolkodással megegyező módon alapvető jellegzetessége a *kritikai, bomlasztó hatás*, egyetlen történelmi szerepe a teológiai rendszer lerombolása. „Ha — főleg manapság — jobban meg akarjuk érteni egy ilyen filozófiai rendszer történelmi hatékonyságát, fontos felismernünk, hogy az ilyen rendszer természeténél fogva önmagában csupán *kritikai* vagy bomlasztó hatást fejthet ki szellemi s még inkább társadalmi tekintetben, és sohasem képes létrehozni valamilyen sajátosan őrá magára jellemző képződményt. Alapvető következetlensége folytán ez a kétértelmű szellem megőrzi a teológiai rendszer összes alapelvét, de ezeket egyre inkább megfosztja a hatékony uralmukhoz elengedhetetlenül szükséges erőtől és merevségtől; átmeneti haszna valójában az ilyenfajta felbomlásban rejlik...”⁴¹ Ezt a bomlasztó tevékenységet gyakorlatilag úgy fejti ki, hogy a teológia valamennyi alapelvét leegyszerűsíti, így válván maga is a teológia leegyszerűsítésektől meggyengült árnyképévé, s megfosztván ezáltal a teológiát is közvetlen hatalmától, vagyis attól a lehetőségtől, hogy a pozitív tudomány akadályá legyen.

Comte szerint a metafizika ezzel a kritikai tevékenységgel, bomlasztó hatással teljesíti történelmi hivatását, a tudományos szakasz előkészítését, s amint ezt az alapvető feladatát teljesítette, létezése tovább nem indokolt. Ezért a metafizikai rendszer fennállása szükségképpen *ideiglenes jellegű*: „Ez az ellentmondásos elmélet, amely a teológiai elvet megfosztja társadalmi hatékonyságától, de nem szilárdítja meg a pozitív elv alapvető befolyását, nem lehetett jellemző egyetlen valóban normális és tartós stádiumra sem.”⁴² A metafizikai rendszer ideiglenes voltát *Comte* azért hangsúlyozza, hogy ezáltal kiemelve megsemmisítésének történelmi szükségességét. Ez annál is inkább szükséges, véleménye szerint, mert a metafizika — bevégezvén kritikai, bomlasztó tevékenységét — maga is a tudomány fejlődésének gátjává válhat, ha továbbra is fennmarad. S *Comte* saját korát elemezve, éppen erre a következtetésre jut: Úgy véli, a teológiai rendszer már bevégezte pályafutását, hiszen mindenütt a metafizikai rendszer uralkodik.⁴³ Ugyanakkor a metafizikai rendszer, megdöntvén a teológiai rendszert, nem szűnt meg, hanem továbbra is befolyásos szerepet játszik, s ezáltal a pozitív tudomány teljes kibontakozásának legjelentősebb s legveszélyesebb akadályává vált. „Sajnos azonban annak utána, hogy az ontológiai elképzelések minden tekintetben teljesítették e nélkülözhetetlen, de átmeneti szolgálatot, hatásuk túl hosszúára nyúlt, s szükségszerűen megpróbálták akadályozni, hogy az elméleti rendszer valóban megszerveződjék; ily módon az igazi filozófia végső megvalósításának útjában álló legveszélyesebb akadály ma valójában éppen abból a szellemből ered, amely

gyakran még saját kiváltságának tartja a filozófiai elmélkedéseket.”⁴⁴ Ezért a legfontosabb feladat az, hogy az emberi szellem lemondjon a csak gyermekkorához illő abszolút érvényű rendszerekről, a teológiáról és a metafizikáról, s ezek helyét a megfigyelésre támaszkodó pozitív tudomány vegye át.

1.4. *A történelem és a civilizáció metafizikai korszakát szellemi szempontból Comte teljes egészében a fentieknek megfelelő módon jellemzi. Ezért itt adott leírása a metafizikára vonatkozó nézeteinek tömör összefoglalása: „A második korszak a metafizikai vagy jogi korszak. Általános jellegzetessége az, hogy nincsenek jól meghatározható vonásai. Közbulső és korcs állapot, átmenet két korszak között... A képzelőerő még mindig uralkodik a megfigyelésen, de az utóbbinak már módja nyílik rá, hogy bizonyos határok között módosítsa az előbbit. E határok az idők folyamán egyre hátrább húzódnak, amíg csak a megfigyelés jogot nem nyer arra, hogy minden tekintetben kritikai vizsgálódásokra adjon alkalmat. Először az egyes elméleti gondolatokkal kapcsolatban tehet így, majd lassacskán gyakorlati használatukat is bírálhatja, s végül joga kiterjed az általános elméleti eszmékre is, ami már az átmenet természetes végpontját jelöli. Ez a kritika és az érvelés korszaka.”*⁴⁵ Anyagi szempontból e korszakot az ipar előretörése jellemzi, de uralkodó szerepre még nem tud szert tenni. Ezért a társadalom metafizikai korszaka is átmeneti jellegű: már nem nyíltan katonai, de még nem is nyíltan ipari. A társadalmi viszonyok terén megszűnik a közvetlen egyéni rabszolgaság, de a felszabadult termelők kollektív önkényuralom alá kerülnek. E viszonyok azonban az idők folyamán módosulnak, s így a társadalom fokozatosan ipari társadalommá válik.

E rövid jellemzés alapján is felismerhető a párhuzam az anyagi-társadalmi és a szellemi fejlődés között. S ez nem véletlen, hiszen *Comte* idealista társadalomfelfogásának megfelelően a társadalmi berendezkedés az eszméken nyugszik, s a társadalmi fejlődés alaptörvénye a három szakasz törvénye, ami elsődlegesen az emberi szellem fejlődésének törvényszerűsége.

1.5. *Herbert Spencer metafizika-bírálat*a tulajdonképpen egy ponton érintkezik *Comte* felfogásával, s ez az agnoszticizmus. *Comte* végső soron azért utasítja el a metafizikát, a tulajdonképpeni okok meghatározásával való hiábavaló foglalkozást, a létező eredetének és végső rendeltetésének kutatását, s korlátozza a pozitív vizsgálódást arra, ami létezik, a megfigyelt jelenségek kölcsönös kapcsolataira, mert úgy véli, „létrejöttük titkába sohasem hatolhatunk be”.⁴⁶ Ez a gondolat azonban *Comte* metafizika bírálatában nem játszik kiemelkedő szerepet. Ezzel szemben *Spencer* egész metafizika-bírálatát az agnoszticizmusra építi fel, a lényeg megismerhetetlenségére hivatkozva zárja ki a metafizikát az ismeretek köréből s tekinti a metafizika vállalkozását eleve kilátástalannak. Az agnoszticizmus alátámasztásának — s így a metafizika kizárásának — fő elméleti fegyverei pedig az ismeretelméleti fenomenalizmus, funkcionalizmus és relativizmus.

Noha *Spencer* kiindulópontja jellegzetesen pozitivista, amennyiben a köznapi tudást és a tudományt azonosítja a pozitív tudás összességével, mégis olyan következtetésekhez jut el, amelyeket a pozitivisták általában nem fogadnak el, sőt metafizikainak tartanak. *Spencer* véleménye szerint ugyanis a pozitív tudás nem meríti ki az emberi gondolkodás egészét: „A pozitív tudás nem tölti ki a gondolkodás egész területét és nem is töltheti ki sohasem.”⁴⁷ Így gondolkodásunkban a tudományos és köznapi tudás, a pozitív ismeretek mellett marad hely a metafizika, mégpedig a „legrosszabb metafizika”, a vallás számára. A lényeg megismerhetetlenségéből ugyanis

Spencer azt a következtetést vonja le, hogy az ember szellemi tevékenységének a tudomány mellett van, illetve kell, hogy legyen még egy másik fajtája is, nevezetesen a vallás, amelynek birodalma éppen a megismerhetetlen. Minthogy a természettudomány szükségképpen érintkezik a környező ismeretlennel, *Spencer* szerint „kell, hogy a szellemi tevékenységnek mindig két fajtája legyen. Az emberi szellem a távoli jövőben éppen úgy, mint ma, nemcsak a megismert jelenségekkel és azok viszonyával fog foglalkozni, hanem avval a meg nem ismert valamivel is, amelyre a jelenségekből és azok viszonyából következtetni lehet. Ha tehát a tudás nem uralhatja egyedül az öntudatot, — ha kell, hogy a szellem foglalatostokodhassék avval is, ami túl van a megismerhetésen, akkor sohasem fog az beállni, hogy ne volna hely a valláshoz hasonló valami számára; mert a vallás mindenféle formájában abban különbözik minden egyébtől, hogy fő tárgya az értelem területén túl fekszik.”⁴⁸ Amint ebből az idézetből egyértelműen kiviláglik, *Spencer* az ontológia hagyományos tárgyát, azt, amire „a jelenségekből és azok viszonyából következtetni lehet”, vagyis a lényeket megismerhetetlennek, s egyben az értelem területén kívülfekvőnek nyilvánítja, s ezzel *kizárja a metafizika ontológiai bázisát, illetve átengedi azt a vallásnak*. Sőt, ezzel *Spencer* nem csupán a hagyományos (materialista) lételméleteket fosztja meg tárgykörüktől, hanem a tudomány, az emberi megismerés szféráját is nagy mértékben beszűkíti, s nem csupán az ontológiai kategóriák referenciáját negligálja, hanem a tudományok legáltalánosabb kategóriáit is.

Mindez mutatja azt is, hogy *Spencernél* is, miként a pozitivistáknál általában, a metafizika elleni harc egyik fő elméleti fegyvere a *gnoszeológiai fenomenalizmus*,⁴⁹ ami nála agnoszticizmussal párosul. Ez azt jelenti, hogy *Spencer* nemhogy nem tagadja a jelenség mögötti lényeg létezését, hanem egyenesen azt hangoztatja, a jelenség megismerésének folyamata egyre jobban alátámasztja a megismert jelenség mögötti ismeretlen realitás létezését, a tudományok haladása mind inkább megerősíti azt a hitünket, hogy van valamilyen titokzatos erő, ami a jelenségben megjelenik. Ennélfogva, véleménye szerint, a lényeket, a noumenont, amit „mindig mint a *Fenomen* ellentétét szoktak említeni, szükségképpen valóságnak kell gondolni. Lehetetlen elképzelni, hogy ismereteink csak a jelenségek megismerései volnának, ha ugyanakkor nem tételeznénk fel egy realitást, amelynek azok jelenségei, mert jelenséget realitás nélkül nem lehet elképzelni.”⁵⁰ Ez a jelenség mögötti lényeg azonban megismerhetetlen, örök titok: „Bármerre indulunk, azt az igazságot állítják eléink, hogy nemcsak meg nem ismerhetjük, de megközelítő fogalmat sem alkothatunk magunknak arról a valóságról, amely a látszat fátyla mögé rejtőzik...”⁵¹ Ebből következően *Spencer* egész vonatkozó fejtegetését azzal a végkövetkeztetéssel zárja, hogy „semmit sem tudhatunk annak végső természetéről, ami nekünk megnyilvánul.”⁵² Amint látható, az agnoszticizmus és a fenomenalizmus *Spencer* filozófiájában egymást kölcsönösen alátámasztó és kiegészítő elv, melyek egyaránt a tudomány legáltalánosabb fogalmainak ontológiai bázisa ellen irányulnak, s annak igazolására hivatottak, hogy ezekben a kategóriákban nem tükröződhet vissza az objektív valóság, annak lényegi oldala, illetve hogy maguk ezek a kategóriák nem a valóság, a lényeg visszatükröződései.

1.6. A *gnoszeológiai fenomenalizmus* szellemében a metafizika bírálata során *Spencer* mindenekelőtt a *tudomány legáltalánosabb kategóriáit fosztja meg objektív tartalmuktól*. Azt igyekszik kimutatni, hogy az olyan kategóriák, mint például, tér és idő, anyag, mozgás, erő, szubjektum, nem alkalmasak a valóság lényegi oldalának megragadására, mert végső soron maguk is felfoghatatlanok és megismerhetetlenek. Ezért ezek nem is lehetnek a valóság visszatükröződései, a lényeg gondolati kifejeződései, hanem csupán szimbólumok vagy reprezentációk. E cél érdekében megvizsgálja

e kategóriákat, s ellentmondásos természetük vagy ellentétes értelmük kimutatása révén törekszik a lényeg megismerhetetlenségének s ezzel a metafizika lehetetlenségének kimutatására.

Ezt a vizsgálatot *Spencer a tér és az idő* elemzésével kezdi. Úgy véli, mind objektív, mind szubjektív, a priori jellegük feltételezése ellentmondáshoz vezet. Objektivitásukat állítani ugyanis azt jelenti, hogy vagy entitásokként vagy ezek attributumaiként kellene elképzelni ezeket. A teret és az időt azonban, véli Spencer, „nem tudjuk entitások gyanánt elképzelni, úgy ugyancsak nem tudjuk sem entitások attributumai, sem pedig nem-entitások gyanánt elképzelni. Kénytelenek vagyunk ezekre, mint létezőkre gondolni és még sem tudjuk azokat azon feltételek alá rendelni, amelyek között a létezést gondolatban elképzeljük.”⁵³ A térnek és időnek objektivitásként való felfogását az is lehetetlenné teszi, hogy ez esetben olyan ellentmondásos tulajdonságokat kellene hozzájuk rendelni, mint a határoltság és határtalanság, végtelen oszthatóság, illetve az oszthatóság határoltsága.⁵⁴ Ha viszont Kant tanához menekülünk, „akkor a nagy nehézségeket úgy kerüljük ki, hogy még nagyobbakba esünk”,⁵⁵ minthogy a priori jellegük feltételezése ahhoz az ellentmondáshoz vezet, hogy a tér és az idő egyidejűleg az intuíció (szemlélet) formája (állapota) és anyaga (objektuma) is. „Az eredmény tehát az — írja *Spencer* —, hogy tér és idő teljességgel felfoghatatlanok. Látszólagos közvetlen tudásunk ezekről a vizsgálat alatt teljes tudatlanságnak bizonyul. Bár objektív realitásukba vetett hitünk legyőzhetetlen, nem tudjuk semmiféle ésszerű magyarázatukat adni. Az ellenkező felvétel pedig ... egyszerűen az irracionalitások szaporítása.”⁵⁶ Látható, hogy az ösztönösen materialista *Spencer* nem kis mértékben metafizikus, antidiialektikus gondolkodásmódja következtében jut el agnosztikus, s innen pedig szubjektív idealista álláspontra: e kategóriák ellentmondásos természete következtében tekinti ezeket felfoghatatlanoknak, megismerhetetleneknek, s vitatja el, hogy ezekben a kategóriákban az objektív valóság tárgyainak és jelenségeinek reálisan létező sajátosságai tükröződnek vissza.

Hasonlóan érvel *Spencer* a további kategóriákkal kapcsolatosan is. Az *anyag* fogalmával összefüggésben szintén az oszthatóság és oszthatatlanság ellentétét, az atomos szerkezeti felépítés nehézségeit hozza fel bizonyítékként megismerhetetlensége mellett. S ezért úgy véli, az anyag „végső lényegében épp oly tökéletesen megfoghatatlan, mint a tér és az idő. Bármiféle felvételt okoskodunk ki, nem marad más választásunk, mint ellentétes abszurdítások között.”⁵⁷

A *mozgás* elemzése során, amit egyébként a mechanikai mozgással, a helyváltoztatással azonosít,⁵⁸ *Spencer* összeveti azt a térrel, az anyaggal, valamint a nyugalommal, s ez alapján ezt is ellentmondásosnak és megismerhetetlennek nyilvánítja: „a mozgást sem a térrel való összefüggésben, sem az anyaggal való összeköttetésben, sem pedig, ha a nyugalomhoz való viszonyában vizsgáljuk, valóságban nem tudjuk megismerni. Minden megerőltetés, hogy megismerjük lényeges természetét, a gondolkodás lehetetlen alternatíváira vezet.”⁵⁹ A külvilággal kapcsolatban még az *erő* fogalmát, elsősorban az anyag és erő, valamint a mozgás és erő kapcsolatát elemzi, s jut ismét arra a következtetésre, hogy sem az erő, sem ennek működési mechanizmusa, anyaggal és mozgással való kapcsolata nem ismerhető meg.⁶⁰ Ezt követően *Spencer* az ember pszichés képességeit, gondolkodását, s magát a szubjektumot teszi meg vizsgálat tárgyává. A *gondolkodás* és a *gondolkodó lény* vizsgálata ismét csak ellentmondáshoz, nevezetesen annak feltételezéséhez vezet, hogy a megismerő és a megismerés tárgya, a szubjektum és az objektum azonos egymással, ez pedig *Spencer* szerint mindkettő megszüntetését jelenti. Ezért nem csupán a külvilág lényege megismerhetetlen, hanem az ember belső világa, s maga a szubjektum is végső lényegében felfoghatatlan: „Ezek szerint tehát a személyiség, amelyről mindenkinek tudomása van és amely-

nek létezését mindenki olyan ténynek tekinti, amely bizonyosságra nézve minden mást felülmúl, mégis olyan dolog, amelyet a szó szoros értelmében egyáltalában nem lehet megismerni.”⁶¹

Miként a tér és az idő vizsgálatánál, a további kategóriák elemzése során is *metafizikus* (antidialektikus) szemlélete viszi *Spencert* tévútra: e kategóriák tényleges vagy értelmezésükben, illetve az ezekre vonatkozó filozófiai álláspontokban megnyilvánuló ellentmondások kimutatása alapján következtet felfoghatatlan jellegükre s utasítja el a valóság bennük tükröződő lényegi vonatkozásainak megismerhetőségét. Ugyanakkor *Spencer* eljárás módja egyben *idealista* is, amennyiben nem a valóság lényegi viszonyainak elemzéséből indul ki s von le ezen viszonyok tudati tükröződéseire, tükrözési formáira vonatkozó következtetéseket, hanem, megfordítva, tudati tükrözési formáik vélt vagy valós fogyatékoságai alapján — részben a tudomány legáltalánosabb ontológiai kategóriáinak ellenmondásossága, részben egyszerűen annak alapján, hogy nem tudjuk *elképzelni* valamely tulajdonság (vagy két ellentétes sajátság egyidejű) fennállását — von le ezen lényegi viszonyokra, illetve ezek megismerhetőségére vonatkozó következtetéseket.

Spencer a tudomány ezen alapvető kategóriáinak elemzéséből, lényegében két, egymással szorosan összefüggő következtetést von le, amelyek témánk szempontjából fontosak, vagyis így vagy úgy érintik a metafizika problematikáját. Az egyik következtetése az — s ezt a gnoszeológiai fenomenalizmus elfogadásával tulajdonképpen már hallgatólagosan feltételezte —, hogy a tudomány ezen alapvető kategóriái nem segítik elő a valóság megismerését, nem visznek közelebb a lényeg megértéséhez, mert maguk is felfoghatatlanok. „A végső tudományos gondolatok tehát — írja összegzőképpen — mind a valóságnak olyan reprezentációi, amelyeket nem lehet megérteni.”⁶² Ennélfogva a tudomány kategóriái nem is visszatükröződései a valóságnak, hanem csupán szimbólumai. „Bárhonnan indulunk is ki — folytatódik az összegzés —, mindig ugyanarra az eredményre jutunk. Kiderül, hogy úgy a végső tudományos fogalmak, mint a végső vallásos fogalmak egyaránt a valóságnak csupán szimbólumai, nem pedig megismerései.”⁶³ S így a ténytudományok haladása ellenére az alapvető igazság elérhetetlen az emberi értelem számára, a jelenség megismerése csak még jobban igazolja a lényeg megismerhetetlenségét, a tapasztalati világra vonatkozó tudományos magyarázatok mind inkább bővülő köre még világosabbá teszi a tapaszton túli világ megmagyarázhatatlanságát.⁶⁴ S ez már mutatja, hogy a tudományos fogalmak elégtelenségének az a végső oka, hogy tárgyuk, a lényeg a tapasztalaton túl fekszik, márpedig *Spencer* szerint az ember csak arra képes, hogy „mindent megvizsgáljon, ami tapasztalatai körébe kerül”, de képtelen „annak vizsgálatára, ami tapasztalásain túl fekszik.” Ezért aztán „semmit sem lehet végső lényegében megismerni.”⁶⁵ Következésképpen, a fenomenalizmus valóban az agnoszticizmus, a lényeg megismerhetetlenségének alátámasztására és az ontológia tárgykörének kizárására, valamint a tudomány tükröző funkciójának tagadására irányul.

Maga az agnoszticizmus viszont az ontológiai problémák s általában az ontológia feladatának megoldhatatlanságát s a metafizika eredménytelenségét, vállalkozásának hiábavalóságát hivatott bizonyítani. S épp ez a második következtetés, amit *Spencer* a tudomány alapvető kategóriáinak elemzéséből levon. Ezen ontológiai problémák minden megoldási kísérlete ugyanis kudarcba fulladt, illetve az egyes kategóriákra vonatkozó tanítások a vizsgálat során elégtelennek bizonyultak. „Minden új ontológikus elméletre, amelyet a megelőző és tarthatatlannak bizonyult elmélet helyére felállítottak, újabb kritikai vizsgálat következett, amelynek eredménye újabb szkepticizmus volt. Minden elképzelhető képzetet megvizsgáltak, egyiket a másik után és mind hibásnak bizonyult; és ily módon lassankint kimerült a spekulációnak egész

területe, anélkül, hogy pozitív eredményre vezetett volna: az egyetlen eredmény fent említett negatív eredmény volt: hogy a jelenségek mögött fekvő valóság ismeretlen és örökre ismeretlennek is kell maradnia.⁶⁶ Ily módon Spencer véleménye szerint az ontológia története is megerősíti saját vizsgálatait mind a lényeg megismerhetetlenségét, mind a metafizika vállalkozásának eredménytelenségét és hiábavalóságát illetően.

1.7. A metafizika elleni harc s egyben az agnoszticizmus megerősítésének, a fenomenalizmus mellett, egy további elméleti eszköze, mint már említettük, az *ismeret-elméleti relativizmus*. A tudományos kategóriák fenti elemzéséből Spencer azt a további s egyébként egyáltalán nem vitatható eredményt is levonja, hogy „az emberi értelem képtelen abszolút tudásra”,⁶⁷ de ebből metafizikus (antidialektikus) módon egyfelől, mint láttuk, a lényeg megismerhetetlenségére s az ontológia tarthatatlanságára, másfelől minden tudás relativitására következtet. E tétel viszont részben ismét csak az agnoszticizmus alátámasztását és a metafizika kizárását szolgálja, amennyiben Spencer szerint ismereteink relatív jellege következtében a gondolkodás nem képes a jelenségen túllépni és végérvényes magyarázatot szolgáltatni, részben pedig szubjektív idealista következményekhez vezet, amennyiben még a tapasztalati világ jelenségeiről sem lehetnek szubjektivitástól mentes ismereteink.

Spencer szerint ismereteink relatív jellegét nem csupán induktív úton, vagyis annak kimutatása révén lehet igazolni, hogy a gondolkodás a külső és a belső világ vizsgálata során ellentétes megállapításokra jut, hogy a tudomány végső fogalmai ellentmondásos természetűek, s így felfoghatatlanok, hanem „az értelmünk természetéből levont dedukcióval is meg lehet erősíteni.” Maga ez a dedukció két módon is végrehajtható: „Annak a bizonyítékát, hogy megismeréseink [ismereteink] nem abszolútak és nem is lehetnek azok, megszerezhetjük vagy a gondolkodás *productum*-ának vagy a gondolkodás *processus*-ának elemzésével.”⁶⁸ Ennek megfelelően Spencer viszonylag részletesen elemzi a gondolkodás, pontosabban az egyes egyén gondolkodásának folyamatát⁶⁹ és eredményét, vagyis a megértést, valamint az emberi gondolkodás és a tudományok jellemzőit és történetét.

A *gondolkodás eredményének* vizsgálata során Spencer elsősorban a mindennapi és a tudományos *magyarázat* elemzését adja, ugyanis ez szolgáltatja, véleménye szerint, a jelenségek megértését; s így az értelmünk természetéből levont dedukció azt jelenti, hogy az emberi értelem és a tudomány nem képes a jelenségek végső magyarázatát adni s ezért abszolút ismeret sem lehetséges.

A köznapi életben az ember arra törekszik, hogy megértse az új, szokatlan jelenségeket, kielégítse az új iránti kíváncsiságát, s ezt a jelenség magyarázata szolgáltatja. A magyarázat pedig abban áll, hogy az új, szokatlan jelenséget összekapcsoljuk korábbi hasonló tapasztalatainkkal, vagyis a magyarázat nem más, mint az ismeretlen jelenség visszavezetése a korábbi tapasztalatokra, a meglevő ismeretekre, az új jelenség besorolása az ismert hasonló esetek osztályába. A megismerés pedig abban áll, hogy „ezt az esetet más hasonló esetekkel” asszimiláljuk, vagyis egyszerűen „utalás a már előbb is ismert esetek osztályára, amelybe belefoglalhatod ezt az esetet is.”⁷⁰ Ha ez a köznapi magyarázat nem kielégítő, tudományos magyarázathoz folyamodhatunk.

A *tudományos magyarázat* lényegében a mindennapi magyarázathoz hasonló módon valósul meg, csupán ennek során nem az előző tapasztalatokra, hanem tudományos törvényekre hivatkozunk, vagyis az új jelenséget a tudományos törvények hatókörébe soroljuk, az új konkrét tényt általános, illetve egyre általánosabb tények konkrét esetének nyilvánítjuk.⁷¹ Ha ez a magyarázat nem elégít ki bennünket, termé-

szetesen, újabb, nagyobb hatókörű tudományos törvényekhez, még általánosabb tényekhez fordulhatunk, ez azonban a magyarázat mibenlétét nem változtatja meg. A „még mélyebben fekvő magyarázatok egyszerűen további lépések ugyanabban az irányban.”⁷² A magyarázat csupán az új jelenségnek a jelenségek egyre nagyobb és nagyobb osztályába való besorolását⁷³, s nem a jelenség lényegének feltárását jelenti. Minthogy pedig a magyarázatok ezen sorát nem tekinthetjük végtelennek,⁷⁴ végső magyarázat, abszolút tudás nem lehetséges. „Mert ha a természet magyarázatának mind mélyebbre terjedő sorozata, amely a megismerés haladását jelenti, egyszerűen e különös igazságoknak egymásra következő besorozását jelenti általános és ezek besorozását még általánosabb igazságok alá, akkor ebből az következik, hogy a legáltalánosabb igazságot, amelyet másba már többé belefoglalni nem lehet, nem is lehet megmagyarázni. A magyarázás tehát szükségképpen a megmagyarázhatatlansághoz vezet.”⁷⁵ *Spencernek*, természetesen, igaza van, amikor az emberi megismerés történelmi korlátozottságát, az igazság viszonylagos jellegét, s ebben az értelemben a végső magyarázat lehetetlenségét hangsúlyozza. Az emberi megismerés ezen oldalát azonban abszolutizálja, s ezzel tagadja mind a relatív igazságokban meglevő abszolút mozzanatokot, s ezen keresztül végső fokon az igazság objektivitását is; mind azt, hogy az emberi értelem és a tudomány a történelmileg adott korlátokon belül képes a jelenségek magyarázatára, lényegi viszonyaik, objektív törvényszerűségeik, struktúráik és belső mechanizmusaik adott szinten történő gondolati megragadására; mind pedig azt, hogy e történelmi korlátok egyre újabb és újabb meghaladásával az emberi megismerés és tudomány a relatív igazságokon keresztül egyre jobban és jobban közelít az abszolút igazsághoz, az objektív valóság mind teljesebb és adekvátabb megismeréséhez.

A *gondolkodás folyamatának vizsgálata* során *Spencer* az emberi megismerés „mechanizmusának” és a tudomány haladásának, történeti változásának jellemzését adja, s „az értelmünk természetéből levont dedukció”, természetesen, ebben az esetben is analóg eredményre vezet. „Ázt a következtetést, amelyet kénytelenek vagyunk elfogadni, ha a gondolkodás produktumát, amint az objektíve a tudományos általánosításokban jelentkezik, elemezzük, ugyancsak ránk kényszeríti a gondolkodás folyamatának analízise, amint az szubjektíve az öntudatban [meg]nyilvánul.”⁷⁶ Másként fogalmazva, a gondolkodás folyamatának vizsgálatából is ismereteink relativitására következtet, ugyanis véleménye szerint sem az emberi értelem nem képes a dolgok természetét feltárni, a jelenség mögötti abszolútumot, realitást megragadni, sem a tudomány haladása nem vezet el a lényeg megismeréséhez; s így sem egyik, sem másik nem szolgáltathat abszolút tudást.

A levont következtetés azonossága már egyszerűen abból is adódik, hogy *Spencer* a tudomány haladását a gondolkodás eredményének elemzésénél leírtakkal teljesen megegyező módon, azaz az egyre általánosabb és átfogóbb magyarázatok történelmi egymásutániságaként értelmezi. A *tudomány haladása* ugyanis, véleménye szerint, abban áll, hogy a jelenségek „bizonyos vonatkozásait törvény alá és az eképp nyert törvényeket egyre általánosabb törvények alá fogja; evvel pedig szükségképpen együttjár az a kényszerűség, hogy egyre elvontabb okok felvételéhez kell folyamodnunk. Márpedig mennél elvontabb valamely feltételezett ok, szükségképp annál nehezebben felfogható is... Ekképpen a legelvontabb felfogás, amely felé a tudomány lassanként közeledik, egyszerűen teljesen belevész az el nem képzelhetőnek és az el nem gondolhatónak világába, mert hiszen teljesen kiesik belőle a gondolkodásnak minden konkrét eleme.”⁷⁷ Ebből azután logikusan folyik nem csupán a lényeg megismerhetetlensége és az abszolút tudás elérhetetlensége, hanem az is, hogy a tudomány maga vezet el a vallásos hithez: „Joggal állíthatjuk tehát — folytatja

Spencer az előbbi gondolatmenetet —, hogy az a hit, amelyet a tudomány visz bele a vallásba, lényegében vallásosabb mint az, amelyet pótolni akar.”⁷⁸ A tudomány kezdeti időszakában szembefordultak ugyan a természeti jelenségek vallásos értelmezésével, amennyiben az antropomorf, animista felfogás helyébe természeti okokat helyettesítettek, de egyszersmind ezeket a jelenségeket változtatlan lényegekre vezették vissza, „bizonyos entitásokból” vélték megmagyarázni. Ezért a vallással való szembefordulás *tudománytalanná tette a tudományt, mivel metafizikai tényezőkhez folyamodott*. A tények olyan magyarázati módja érvényesült, „amely ellentétben állott ugyan a vallásos módszerrel, amennyiben más hatótényezők feltevéséhez folyamodott, de egyszersmind tudománytalan is volt, annyiban, amennyiben feltette, hogy tudunk valamit olyan dolgokról, amelyekről valósággal semmit sem tudunk.”⁷⁹ Spencer pedig éppen ezt, vagyis *a jelenségeknek feltételezett entitások segítségével történő magyarázatát, a jelenség mögötti lényegre vonatkozó ismeretet, tekinti metafizikának*. Magát a tudományt pedig az elé a hamis alternatíva elé állítja, hogy vagy lemond a lényeg megismeréséről és ezt mint értelmileg felfoghatatlant átengedi a vallásos hitnek, vagy pedig ragaszkodik a lényeg megismeréséhez, de ebben az esetben metafizikába torkollik és tudománytalanná válik.

Spencer nem hagy kétséget afelől, hogy véleménye szerint, az elsőnek a választása nem csupán az egyetlen helyes út, hanem a tudomány is ezt az utat követi. „Újabb időben a tudomány elejtette ezeket a metafizikai tényezőket”, mert belátta, hogy semmilyen önálló létezés nem tulajdonítható ezeknek a tényezőknek.⁸⁰ Azonban teljesen még nem szabadult meg ezektől a metafizikai hatótényezőktől⁸¹, mivel egyre elvontabb és általánosabb hatóerőkkel magyarázza a tényeket, s ezekről a hatóerőkről feltételezi, hogy érti is természetüket. „A tudománynak ez a tudománytalan jellemző vonása megvan a haladás egész folyamatában és részben ez az oka annak az ellentétnek is, amelybe a tudomány a vallással került.”⁸² Ezért *a tudomány tudománytalansága a metafizika kiküszöbölése révén, a lényegre vonatkozó feltételezésekről való lemondás révén szüntethető meg*.

Az *emberi megismerés* egyik alapvető sajátossága Spencer szerint az, hogy csak olyan dolgokat tudunk megismerni, amelyek valamilyen viszonyban állnak más, már megismert dolgokkal; egy tárgy csak abban az esetben ismerhető meg, ha gondolkodásunk képes azt már ismert tárgyak képével összekapcsolni, asszimilálni.⁸³ Ily módon Spencer véleménye szerint a megismerés folyamata is a dolgoknak osztálybasorolását jelenti: „valamely dolgot teljesen csak akkor ismerünk meg, ha bizonyos, már előbb észlelt dolgokhoz minden tekintetben hasonló, úgyhogy ha semmiféle attribútuma sem közös más valamivel, abszolúte a megismerés határán túl fekszik.”⁸⁴ A megismerés ezen értelmezéséből néhány súlyos konzekvencia adódik, amelyek rávilágítanak Spencer egész ismeretelméleti koncepciójának alapvető fogyatékosságaira.

Ezen konzekvenciák egyike ismét csak *a jelenségek mögötti lényeg megismerhetetlensége*. Ha ugyanis a gondolkodás egyszerűen osztálybasorolás, akkor a lényegi világ jellemzőit nem lehet azon osztályokba besorolni, amelyeket a jelenség világ tanulmányozása során alakítottunk ki. „A reálisnak, mint a fenomenálistól különbözőnek a megismerése, ha egyáltalában létezik, kell hogy megegyező legyen” a megismerés fentemlített általános törvényével,⁸⁵ vagyis hogy csak az ismerhető meg, ami minden tekintetben hasonló más, már ismert dolgokkal. Ez azonban nem teszi lehetővé a jelenségtől különböző lényeg megismerését, a gondolkodás a lényeget nem állíthatja viszonyba a jelenséggel, nem sorolhatja ezzel egy osztályba, hiszen ez éppen lényeg voltának megszüntetését jelentené. „A végső okot, a végtelent, az abszolútumot, hogy egyáltalában megismerhessük, osztályozni kell. Hogy pozitíve elgondolhassuk, ilyen és ilyennek, ilyen vagy olyan fajtájúnak kell elgondolni. Lehet-e meg-

egyező valamivel, amiről tapasztalatunk van? Nyilván nem.”⁸⁶ Így tehát a gondolkodás folyamatának elemzése is Spencer szerint a lényeg megismerhetetlenségét bizonyítja. E gondolatmenetben azonban tetten érhető az ismeretelméleti agnoszticizmusának és fenomenalizmusának közös ontológiai premisszája: a jelenség és a lényeg közötti abszolút szakadék. S ez a hamis előfeltevés képezi metafizika elleni harcának alapját is. Éppen mert véleménye szerint a lényeg teljesen különbözik a jelenségtől, éppen mert a jelenség végső soron nem a lényeg megjelenése, korlátozza a tudományos megismerés tárgyát a tapasztalatban adott jelenségvilágra; ezért zárja ki a lényeg ismereteink forrásának köréből s nyilvánítja a rávonatkozó feltételezéseket tudománytalannak, metafizikának; ezért tekinti a lényeget megismerhetetlennek és értelemmel felfoghatatlannak s engedi át a vallásos hitnek.

A megismerési folyamat fenti jellemzésének egy másik következménye a gondolkodás tevékenységének funkcionalista értelmezése: az emberi gondolkodás csupán a dolgok közötti relációkat képes megragadni, sőt egyáltalában maga „a gondolkodás csak viszonyba állítás”, s ezért „sohasem fejezhet ki többet, mint viszonyt.”⁸⁷ Egyben a gondolkodás kizárólagos funkciója is ez, vagyis a belső viszonyoknak a külső viszonyokkal való összhangba hozása. Ezért működése során sem tesz mást, mint a belső, tudati állapotokat a dolgok közötti viszonyoknak megfelelően elrendezi. Egyedül a dolgok közötti viszonyokat ismerhetjük meg, és ez az egyedül megszerezhető tudás egyben az egyetlen hasznos tudás is. A külső és a belső közötti egyensúly fenntartása ugyanis csupán azt követeli meg, hogy „megismerjük a reánk ható dolgokat” koegzisztenciájukban „és egymásra következésükben, nem pedig, hogy önmagukban véve ismerjük meg azokat. Ha x és y valamely külső tárgynak összefüggő tulajdonságai, mialatt a és b azok a hatások, amelyeket öntudatunkban létrehoznak, akkor egyedül arra van szükség, hogy a és b és a közöttük levő viszony mindig megfeleljen x -nek és y -nak és az azok között levő viszonyoknak. Teljesen közömbös reánk nézve, hogy x és y egyenlőek-e a -val és b -vel, vagy pedig nem. Semmi előnyünk sincsen abból, ha identikusak, és semmi hátrányunk abból, ha egyáltalában nem hasonlítanak egymáshoz.”⁸⁸ Spencer tehát nem csupán a dolgok közötti viszonyokra korlátozza az emberi megismerést, hanem minden ezen túlmutató ismeretet értéktelennek és haszontalannak nyilvánít. Vizsgálva a gondolkodási folyamatnak az ember életében betöltött szerepét — amit egyébként a környezethez való alkalmazkodásban jelöl meg —, nem csupán arra az eredményre jut, hogy „a dolgok lényegét nem ismerhetjük meg, hanem arra a következtetésre is, hogy ennek megismerése, még ha lehetséges volna is, teljesen haszontalan volna.”⁸⁹ Ez tehát azt jelenti, hogy „Spencer szerint a valóság lényegére vonatkozó ontológiai állásfoglalás, a metafizika nem csupán elérhetetlen és tudománytalan, hanem haszontalan is. Az ember nemcsak nem képes a lényeg megismerésére, hanem az erre vonatkozó ismeretek értéktelenek is számára, hiszen a környezethez való alkalmazkodás, a tárgyakkal való gyakorlati manipuláció számára elégségesek e tárgyak funkcionális kapcsolataira vonatkozó ismeretek.

Végül, a megismerési folyamat fenti jellemzésének harmadik következménye az ismeretelméleti idealizmus. Minthogy a viszonyba állítás a gondolkodás alapvető sajátossága, s minthogy a gondolkodás csak a viszonyt képes megismerni, Spencer szerint a dolgok alapvető jellemzőit (például, a teret és az időt, az anyagot, a mozgást) sem tudjuk önmagukban, hanem csupán a tudathoz való viszonyukban megismerni. Mivel gondolkodásunk „csakis vonatkozásokban mozog”, „a létnek végső módjait sem meg nem ismerhetjük, sem fel nem foghatjuk magukban véve, azaz a mi tudatunkkal való vonatkozásokon kívül.”⁹⁰ Ezért ismereteink relativitása abban is kifejezésre jut, hogy objektív és szubjektív vonatkozásaik elválaszthatatlanok egymástól.

Az ismeretelméleti relativizmus és fenomenalizmus nem csupán a metafizika

tárgyára és rendeltetésére vonatkozóan vezet súlyos következményekhez, hanem alapvetően befolyásolja a *tudomány és a filozófia* tárgykörének és feladatának értelmezését is. A fentiek szellemében *Spencer* a tudomány tárgyát a tapasztalatainkban adott jelenségvilágra korlátozza, s feladatát a jelenségek, a tények közötti viszonyok megállapításában jelöli meg. „A tudomány a tünetmények egymás mellett és egymás után való megjelenésével foglalkozik; ezeket előbb egyszerűbb és alsóbbrendű, majd fokozatosan egyre magasabb és tágabb általánosítások alá csoportosítja.”⁹¹ A tudomány alapvető és egyetlen funkciója tehát a *leírás*; hiszen a magyarázat, a lényegre, sőt egyáltalában a dolgok természetére vonatkozó feltételezés tudománytalanná teszi. Ugyanakkor *Spencer* a filozófia tárgyát is a jelenségvilágra korlátozza, kizárva ezzel az ontológiát a filozófiából. „Noha állhatatosan tudatában vagyunk valamely nekünk megnyilatkozó hatalomnak, mégis hiábavalónak mondottuk és épp azért elutasítottuk magunktól minden kísérletet, amely erről a hatalomról valami határozottat akarna megtudni; ekképp pedig kizártuk a filozófiát annak a körnek meglehetősen nagy területéből, amely állítólag őhozzá tartozik. Ami e kör területéből hátramaradt, azt a tudomány tartja elfoglalva.”⁹² A filozófia a tudományos igazságok, a jelenségvilágra vonatkozó ismeretek integrációját nyújtja;⁹³ az ontológia, a metafizika pedig tárgy nélkül marad — hiszen nem lehet a lényegvilág a tárgya, mert az megismerhetetlen, de a jelenségvilág sem, mert az a tudomány tárgyát alkotja —, s így feleslegessé válik.

1.8. *John Stuart Mill* munkássága témánk szempontjából annyiban jelentős, amennyiben nála jelennek meg először a pozitivizmus metafizika elleni harcában a későbbiekben oly nagy szerepet játszó logikai eszközök; vagyis amíg *Comte* és *Spencer* lényegében a hagyományos filozófiai eszközökkel harcoltak a hagyományos filozófia, a metafizika ellen, *Mill* tevékenységében — legalábbis potenciálisan — fordulat következik be e téren. Ezt a fordulatot azonban még valóban nem tekinthetjük valóságosnak, mert egyfelől még nem alakult ki a metafizika elleni harcban tényleges szerepet játszó új logika, s másfelől *Mill* a logikai eszközöket nem kimondottan a metafizika, hanem általában a helytelen gondolkodás, az álokoskodás ellen alkalmazta. Sőt, *Mill* a metafizikáról mint tudományról beszél, amely a spekulatív filozófia azon része, mely olyan kérdésekkel foglalkozik, mint az anyag vagy a szellem, a tér és az idő létezése, a képzet, az emlékezet és a hit természete, a velünkszületett eszmék problémája stb.⁹⁴ A metafizika és a logika két ponton érintkezik egymással: egyfelől bizonyos, a logikában felvetődő kérdések, mint például az a kérdés: „Melyek azok az ítéletek, amelyeket ésszerűen el lehet bizonyítás nélkül is fogadni?”, vagyis tudásunk fundamentumának kérdése, a metafizikához tartoznak;⁹⁵ másfelől a metafizikának, miközben „saját feladatait megoldja, olyan eszközöket kell használnia, melyeknek érvénye fölött az észtan [logika] mond ítéletet.”⁹⁶ Ez nem jelenti azt, hogy a metafizika alárendeltje lenne a logikának; a logika és a metafizika között ugyanolyan viszony áll fenn, „mint amilyen a logika és minden más tudomány között fennáll;” vagyis a metafizikában alkalmazott bizonyítások és következtetések „legfőbb bírója” a logika.⁹⁷ S ezt a „legfőbb bírói” funkciót maga *Mill* is gyakorolja: művében részletesen elemzi az álkövetkeztetések különböző típusait⁹⁸; s eközben példaként igen gyakran fordul a filozófia történetéhez.

* * *

Áttekintve a pozitivizmus megteremtőinek a metafizika ellen kidolgozott érveit, megállapíthatjuk, hogy ezek nem különböznek a klasszikus filozófia hagyományos érvelésétől, hogy tehát a metafizika elleni harc fegyvereit jórészt magától a metafizi-

kától kölcsönözték. Kitűnt, hogy a metafizikára vonatkozó nézeteik olyan ontológiai előfeltételeken nyugodnak s ebből olyan ismeretelméleti, tudományfilozófiai következmények adódnak, melyek maguk is a szó szoros értelmében metafizikaiak. A 20. század pozitívizmusa annyiban hoz változást, hogy a metafizika elleni harc eszközei fokozatosan átalakulnak, s az ismeretelméleti állásfoglalás ontológiai előfeltételei és következményei egyre rejtettebbé válnak. E változások áttekintésére tanulmányunk második részében teszünk kísérletet.

JEGYZETEK

¹ Ugyanakkor a pozitívizmus metafizika-ellenes programja sohasem vált általánosan elfogadottá a polgári filozófián belül, s témánk szempontjából elsődlegesen nem az a lényeges, hogy történetének utóbbi száz, százötven éves periódusában is állandóan jelen vannak kimondottan metafizikai irányzatok, hanem főként az, hogy magán a polgári tudományfilozófián belül is mindvégig megtalálhatók azok a tudománykonceptiók, tudományfejlődés-modellek, amelyek elismerik a metafizika létét és szerepét a tudományban, s ezt nem tekintik a tudományok kiküszöbölendő fogyatékoságának, „fejlődési rendellenességének.” Ilyen álláspontot képvisel, például, a XIX. század második felében a Mill-féle induktívizmus ellen fellépő *W. Whewell*; a századforduló polgári tudományfilozófiájában a későbbi francia tudománytörténeti iskolára nagy hatást gyakorló *P. Duhem* és a konvencionalizmus megteremtőjeként ismert *H. Poincaré*; majd a továbbiakban a duhemianus ihletésű francia tudománytörténeti iskola olyan kiemelkedő képviselői, mint például *G. Sarton* és *A. Koyré*, a pozitívista hagyományokkal több vonatkozásban szembeforduló és szakító *K. Popper*, valamint a konvencionalista tradíciókhoz kapcsolódó *W. van Quine*; végül napjaink polgári tudományfilozófiájában és tudománytörténetírásában az előbbi három irányzatot továbbvivő s részben összekapcsoló nézetek válnak uralkodóvá. Emellett arról sem lehet megelégedezni, hogy több esetben magán a pozitívizmuson belül is jelentkeznek nyilvánvalóan metafizikai tendenciák, mint amilyen *Ch. Peirce* metafizikája, *H. Spencer* és *W. James* vallás-felfogása stb.

² A metafizika reneszánszán ez esetben nem metafizikai rendszerek jelentkezését, hanem szerepének fel-, illetve túlértékelését kell érteni.

³ Ezzel, természetesen, nem állítjuk, hogy a pozitívista tudománykonceptió csak ezen a két téves előfeltevésen alapul; ellenkezőleg, még egy sor további, a marxista filozófia szempontjából elfogadhatatlan, sőt nem egy esetben a pozitívista kritériumok alapján is metafizikainak nyilvánuló (nyílt vagy rejtett) premisszára utalhatunk, amelyek alapvetően befolyásolták az adott tudománykonceptiót. Ilyen előfeltételnek kell tekinteni, például, a tudománynak pusztán ismeretként való felfogását; a tudomány immanens megközelítését, vagyis autonóm, társadalomtól független s csupán belső tényezői által determinált rendszerként való kezelését; a tudományfejlődésnek tisztán kumulatív folyamatként, az ismeretek vagy az igazságok egyszerű növekedéseként való értelmezését; a racionalitás azonosítását a logicitással; a szélsőséges empirizmust, vagyis az empirikus adatok túlértékelését s az elmélet szerepének lebecsülését; a tudomány, illetve általában a megismerés tárgyának az érzéki benyomásokra, az érzeteinkben adatottra, a „jelenségvilágra” való leszűkítését stb. Ez utóbbival, azaz a megismerés tárgyának és feladatának fenomenalista értelmezésével függ össze, például, a „lényegvilágnak”, mint a metafizika, az ontológia egy lehetséges ismeretforrásának kizárása a megismerés tárgyköréből.

⁴ A metafizika értelmezése a pozitívizmus egyes irányzatainál, illetve képviselőinél — az ontológiával és az áltudománnyal való azonosításon túl — eltérő attól függően, hol, illetve milyen alapon húzzák meg a határt a tudomány és az áltudomány között. Ezért nem is adható meg a „metafizika” fogalmának valamiféle általánosan elfogadott értelmezése vagy definíciója. A magunk részéről a „metafizika” terminust, amennyiben nem a pozitívizmus egyik vagy másik képviselőjének adott szóhasználatáról van szó, általában a valóság lényegi oldalára vonatkozó ontológiai állítások összességének jelölésére használjuk; egyes esetekben azonban hozzáértjük „az empirikus bizonyíthatatlan” tulajdonságot is. (Az ilyen esetekben azonban a „szó szoros értelmében vett” fordulattal jelezjük a terminus eltérő jelentését.) Ami az egyes pozitivisták szóhasználatát illeti, ez a továbbiakban, álláspontjuk részletesebb kifejtése során válik világossá.

⁵ *H. Spencer: Alapvető elvek.* Grill K. Könyvkiadóvállalata, Bp. 1909, 18. és 19. l.

⁶ *L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés.* Akadémiai K., Bp. 1963. 131. l.

⁷ *R. Carnap: A metafizika kiküszöbölése a nyelvi logikai elemzésén keresztül.* In: „A Bécsi kör filozófiája.” Gondolat K. Bp. 1972. 87. l.

⁸ *M. Schlick: A filozófia fordulata.* In: „A Bécsi kör filozófiája. Id. kiad., 56. l.

⁹ A postpozitivist tudományfilozófusok idevágó nézeteinek bemutatására tanulmányunk befejező részében még részletesebben visszatérünk. Itt csak néhány, e vonatkozásban is alapvetőnek számító munkára utalunk: K. Popper: *Logik der Forschung*. Julius Springer Verlag, Wien 1935.; K. Popper: *The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science*. In: "Conjectures and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge." Routledge and Kegan Paul, London 1972., p. 66—96.; J. Agassi: *Science in Flux*. In: "Boston Studies in the Philosophy of Science." Vol. 3. Ed. by R. S. Cohen and M. W. Wartofsky. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht /Holland 1967. p. 293—323.; M. W. Wartofsky: *Metaphysics as Heuristic for Science*. Ugyanott, 123—172. I. J. Agassi: *Scientific Problems and their Roots in Metaphysics*. In: "The Critical Approach to Science and Philosophy". Ed. by M. Bunge. New York 1964., p. 189—211.

¹⁰ Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I. köt. Magvető, Bp. 1976. 31—32. l.

¹¹ Ezen manipulációs eszközök kissé részletesebb elemzését adjuk a „*Die Entwicklung der Wissenschaft und die Veränderung ihres Gegenstandes in unserer Zeit*” (Acta Philosophica XVIII., Szeged 1977., 11—24. l.) c. tanulmányunkban.

¹² Spencer többek közt így érvel a magyarázat kimerítő volta ellen és a lényeg megismerhetetlensége mellett: „A fölfedezések végső célja mögött feltámad a kérdés és mindig újra fel kell támadnia: — Mi van még azután? Amint lehetetlen elképzelni a tér határait, úgy, hogy ki volna zárva az ezen a határon túl fekvő tér gondolata, épp úgy nem lehet olyan magyarázatot elképzelni, amely elég mélyen járna arra, hogy kizárja azt a kérdést: — Mi ennek a magyarázatnak a magyarázata? Ha a természettudományokat úgy tekintjük, mint folyton nagyobbodó kört, akkor azt mondhatjuk, hogy felületének minden nagyobbodása csak mindjobban érintkezésbe hozza a környező ismeretlennel.” (H. Spencer: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 16. l.). Máshelyütt pedig így ír: „Annak a megmagyarázása, ami megmagyarázható, csak még világosabbá teszi annak megmagyarázhatatlanságát, ami a megmagyarázható dolgokon túl van.” A tudomány embere „kutatásainak minden irányában megismerhetetlennel kerül szembe, és egyre világosabban látja, hogy az valóban megismerhetetlen.” (H. Spencer: *A haladás törvénye és oka*. In: „A haladás.” Révai Kiadó. Bp. 1919, 99. és 101. l.) Ennek következtében a tudomány embere „sokkal jobban tudja, mint bárki más, hogy semmit sem lehet végső lényegében megismerni.” (H. Spencer: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 72. l.)

¹³ M. Schlick véleménye szerint, például, „a metafizikusok törekvése kezdettől fogva arra az értelmetlen célra irányult..., hogy a tiszta kvalitások tartalmát (a dolgok lényegét) ismeretekben fejezzék ki, szóval, hogy kimondják a kimondhatatlant; a kvalitások nem mondhatók ki, csak megmutathatók az élményben, ez viszont semmiképpen sem tekinthető ismeretnek. Így a metafizika elesik, nem azért mintha feladatainak megoldása vakmerőség lenne..., hanem mert ilyen feladatok egyáltalán nem léteznek.” (M. Schlick: *A filozófia fordulata*. Id. kiad., 57. l.)

¹⁴ Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I. kötet. Id. kiad., 41—42. l.

¹⁵ A. Comte minden esetben kiemeli e három stádium, illetve ezek egymásutániságának, sorrendjének szükségszerű jellegét, kötelező érvényét: „Az emberi értelem természetéből adódóan ismereteink minden fajtája szükségképpen három különböző elméleti stádiumon megy keresztül fejlődése során. Ezek: a teológiai vagy fiktív stádium, a metafizikai vagy absztrakt stádium, s végül a tudományos vagy pozitív stádium.” (A. Comte: *A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve*. (A továbbiakban: *Tervezet*). In: „A pozitív szellem.” Magyar Helikon Bp. 1979. 66. l.). Egy másik munkájában pedig így fogalmaz: „... valamennyi elméletünknek, bármilyen legyen is, mind az egyénben, mind a nemben szükségképpen három különböző elméleti stádiumon kell keresztülhaladnia, melyeket itt kielégítően jelölhetünk meg szokásos elnevezésükkel: teológia, metafizika, pozitív...” (A. Comte: *Beszéd a pozitív szellemről*. (A továbbiakban: *Beszéd*). In: „A pozitív szellem.” Id. kiad., 191. l.). Sőt, közismerten, Comte álláspontja szerint a három stádium törvénye nem csupán az emberi szellem történetére érvényes, hanem a társadalom és a civilizáció fejlődésére is: „Úgy vélem, a történelem három nagy korszakra, vagy a civilizáció három stádiumára osztható fel, melyek mind szellemi, mind anyagi tekintetben egymástól eltérő jellegűek. Érvényesek mind a civilizáció részére, mind egészére...” (*Tervezet*, 137. l.). A civilizáció ezen stádiumai Comte szerint a következők: teológiai vagy katonai korszak, metafizikai vagy jogi korszak, s végül tudományos vagy ipari korszak. A három szakasz egymásutániságának, sorrendjének elkerülhetetlen, megváltoztathatatlan jellegét különösen nyomatékosan hangsúlyozza Comte a tudományok fejlődésével kapcsolatban: „Ha figyelmünket a tudományokra korlátozzuk, ... azt látjuk, hogy a tudományok minden nagy történelmi korszaka szigorúan determinált — hogy keresztül kell menniük a teológiai, a metafizikai s végül a pozitív stádiumon. E három stádium szükségképpen ilyen, az emberi természetben gyökerező sorrendben követi egymást.” (*Tervezet*, 94. l.; kiemelés tőlem — K. A.). Úgy vélem nem szükséges bizonygatni, hogy a három stádium törvényének ezen indoklása, vagyis az emberi természetre való „visszavezetése”, magának Comte-nak az értelmezésében is nem pozitív, tudományos, hanem metafizikai elképzelés.

¹⁶ „A második stádiumnak kizárólag az a feladata, hogy elősegítse az átmenetet az elsőből a harmadikba.” (*Tervezet*, 66. l.). „... a második, amely nem egyéb az első bomlásban levő változatá-

nál, *rendeltetését tekintve pusztán átmeneti*, s fokozatosan elvezet a harmadikhoz...” (*Beszéd*, 191. l.; kiemelés tőlem — K. A.). Ugyanakkor *Comte* a teológiai rendszer rendeltetését is abban jelöli meg, hogy „az emberi szellemet felkészítse a tudományos rendszerre.” (*Tervezet*, 72. l.).

¹⁷ A történelem metafizikai stádiumáról, például, ezt írja *Comte*: „Közbülső, korcs állapot, átmenet két korszak között.” (*Tervezet*, 138. l.). A metafizikai gondolkodásmódról is ugyanilyen lekicsinylő és elmarasztaló véleménye van: „A metafizikai stádiumot végső soron individuális vagy kollektív szellemi fejlődésünk egyfajta krónikus betegségének tekinthetjük, mely természeténél fogva kísérő végig a fejlődésnek a gyermekkor és a férfikor közé eső szakaszát.” (*Beszéd*, 205. l.).

¹⁸ Erről részletesebben ír Berényi G. „A pozitív szellem” c. kötethez írt Utószavában (A. *Comte*: *A pozitív szellem*. Id. kiad., 379—420. l.).

¹⁹ Ez azzal függ össze, hogy a három szakasz törvénye *Comte* felfogásában nem egyszerűen a tudomány fejlődésének törvénye, nem tudománytörténeti törvény csupán, hanem általános szociológiai törvény, a társadalmi dinamika alaptörvénye. Tanulmányunk jellegének megfelelően a metafizikának mint gondolkodásmódnak és filozófiai rendszernek *Comte*-i értelmezésével foglalkozunk elsődlegesen, s a történelem és a civilizáció metafizikai korszakának elemzését csak utalásszerűen érintjük. Ezt a „leszükkítést” egyébként indokolja az is, hogy *Comte*, idealista lévén, a történelem és a civilizáció metafizikai stádiumát elsősorban szintén ebből a szempontból, vagyis az emberi szellem oldaláról jellemzi.

²⁰ *Tervezet*, 76. l.

²¹ *Beszéd*, 202—203. l.

²² *Tervezet*, 66—67. l.

²³ *Beszéd*, 254. l. Az igazi filozófia viszont *Comte* véleménye szerint „természeténél fogva nem arra rendeltetett, hogy romboljon, hanem arra, hogy szervezzen”. (ugyanott)

²⁴ Ugyanott, 206. l.

²⁵ Ugyanott, 244. l.

²⁶ Ugyanott, 204. l.

²⁷ A történelem harmadik stádiumát, vagyis lényegében saját korát így jellemzi *Comte*: „Immár minden részleges elméleti gondolat pozitívvá válik, s az általános eszmék is úton vannak efelé. A megfigyelés uralkodó szerepe jutott a képzelőerővel szemben a részleges eszmék esetében, s megfosztotta uralmától a képzelőerőt az általános eszméknél, bár itt ma még nem foglalja el az őt megillető helyet.” (*Tervezet*, 139. old.) Ezért „minden egészséges tudományos elmélet” alapfeltétele, hogy „a képzetet alá kell rendelni a megfigyelésnek.” (*Beszéd*, 212—213. l.)

²⁸ *Tervezet*, 76. l.

²⁹ *Beszéd*, 203. l.

³⁰ Ugyanott, 207—208. l.

³¹ Ugyanott, 208. l.

³² Ugyanott, 209. l. *Comte* emellett az előrelátást is a pozitív tudomány módszerének és feladatának tekinti: „... az igazi tudomány nem az egyszerű megfigyelésekből tevődik össze; éppen ellenkezőleg, állandó törekvése, hogy amennyire csak lehet, függetlenedjék a közvetlen vizsgálódásoktól, s ezek helyébe a racionális előrelátást állítsa, amely minden tekintetben a pozitív szellem alapvonása.” (*Beszéd*, 213. l.)

³³ *Beszéd*, 208—209. l.

³⁴ *Tervezet*, 67. l.

³⁵ *Beszéd*, 201—202. l.

³⁶ Ugyanott, 203. l.

³⁷ Ugyanott, 204. l.

³⁸ Ugyanott, 201. l. (Kiemelés tőlem — K. A.)

³⁹ Ugyanott

⁴⁰ *Tervezet*, 72. l.

⁴¹ *Beszéd*, 203—204. l.

⁴² Ugyanott, 248. l.

⁴³ „A teológiai rendszer, melynek az a rendeltetése, hogy az emberi szellemet felkészítse a tudományos rendszerre, pályafutása végéhez érkezett. Ez vitathatatlan tény, hiszen a metafizikai rendszer, melynek az az egyedüli célja, hogy megdöntse a teológiai rendszert, ma uralkodó szerepet játszik a népek körében.” (*Tervezet*, 72. l.)

⁴⁴ *Beszéd*, 206—207. l.

⁴⁵ *Tervezet*, 138. l. (Kiemelés tőlem — K. A.)

⁴⁶ *Beszéd*, 209. l.

⁴⁷ H. Spencer: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 16. l.

⁴⁸ Ugyanott, 16—17. l.

⁴⁹ E. P. Nyikityin kétféle fenomenalizmust különböztet meg, melyeket az ontológiai és a gnozeológiai jelzővel különböztet meg egymástól. Az ontológiai fenomenalizmus abból az elvből indul ki, hogy a világ (lét) kizárólag érzékszerveink által elérhető jelenségekből áll, s nem tartalmaz sem-

milyen, ezen jelenségek által elfedett lényegét; a gnoszeológiai fenomenalizmus szerint viszont csupán ezek a jelenségek ismerhetők meg. (E. P. Nyikityin: *Radikálnűj fenomenalizm E. Macha*. In: „Pozityivizm i nauka”. Szerk.: D. P. Gorszkij és B. Sz. Grjaznov. „Nauka” Kiadó, Moszkva 1975. 96. old.). A fenomenalizmus e két formája közötti összefüggés röviden abban jelölhető meg, hogy a fenomenalizmus elismerése az ontológiában szükségképpen maga után vonja elismerését az ismeretelmélet területén (ilyen, Nyikityin által radikálisnak nevezett fenomenalizmust képvisel, például G. Berkely vagy E. Mach filozófiája, amelyben az ismeretelméleti fenomenalizmus a valóság fenomenalista értelmezésén alapszik). Ugyanakkor a gnoszeológiai fenomenalizmus hirdetése nem tételezi fel minden esetben az ontológiai fenomenalizmust. Ilyen álláspont figyelhető meg, többek közt, D. Hume filozófiájában, aki szerint csupán a dolgok felszíni tulajdonságai ismerhetők meg, de azok az okok és erők, melyektől ezen objektumok hatása függ, számunkra megismerhetetlen; vagy I. Kant ismeretelméletében, aki elismeri a „magánvaló” objektív létezését, de csak a jelenségvilágot tekinti „nekünkvaló”-nak; továbbá A. Comte filozófiájában, aki, mint láttuk, szintén kizárja a dolgok mélyebb összefüggéseinek, eredetének megismerhetőségét, noha elismeri ezek reális létét. Amint a példák is mutatják, ilyen esetekben a gnoszeológiai fenomenalizmus agnoszticizmuson, a dolgok, illetve ezek lényegének megismerhetetlenségén alapul. Az ilyen típusú fenomenalizmus egyik legpregnansabb kifejeződése H. Spencer filozófiája.

⁵⁰ H. Spencer: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 95. l.

⁵¹ Ugyanott, 119. l.

⁵² Ugyanott, 145. l.

⁵³ Ugyanott, 53. l.

⁵⁴ „A térről és az időről azonban sem határoeltságot, sem pedig a határoeltság hiányát nem állít-hatjuk. Nem tudunk magunknak semmiféle szellemi képet alkotni a határtalan térről; és mégsem tudunk elképzelni olyan határokat, amelyen túl többé nem volna tér. Ugyancsak ez áll a sor másik végére is: lehetetlenség elképzelni a tér oszthatóságának határait, de épp oly kevésbé lehetséges végtelen oszthatóságot képzelni el. És világos, ..., hogy az időre vonatkozólag ugyanezek előtt a lehetetlenségek előtt állunk.” (Ugyanott, 52—53. l.)

⁵⁵ Ugyanott, 53. l.

⁵⁶ Ugyanott, 55. l.

⁵⁷ Ugyanott, 59. l.

⁵⁸ „A mozgás a hely változtatása...” (Ugyanott, 61. l.)

⁵⁹ Ugyanott, 63. l.

⁶⁰ „Amikor tehát lehetetlen, hogy valamiféle fogalmat alkossunk magunknak az erőről mint olyanról, akkor ugyancsak lehetetlen az is, hogy megértsük létezésének módját.” (Ugyanott, 66. l.)

⁶¹ Ugyanott, 70. l.

⁶² Ugyanott

⁶³ Ugyanott, 73. l. *Spencer* munkájában a vallásos fogalmak, valamint az egyes vallási irányzatok, illetve a vallással kapcsolatos különböző irányzatok részletes vizsgálatát nyújtja, s arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a vallásos fogalmak is felfoghatatlanok, az egyes irányzatok pedig képtelenek a vallással kapcsolatban, de gyakran magára a világmindenségre vonatkozóan felvetődő alapvető kérdéseket megválaszolni. Ilyen megoldhatatlan problémának tartja, például, az önlétezés és az önteremtés hipotézisét, melyet sem vallásos alapon, sem ateista-materialista módon nem lehet megítélése szerint megoldani. „Aki elismeri, hogy az ateista elmélet tarthatatlan, mert benne van az önlétezés lehetetlen gondolata, kénytelen elismerni azt is, hogy a teista elmélet is tarthatatlan, mert benne van ugyanez a lehetetlen gondolat.” (Ugyanott, 37. l.) „Bármennyire különbözzenek is egymástól az ateista, a panteista és a teista elmélet, ugyanazt a végső elemet tartalmazzzák. Kikerülhetetlen, hogy valahol ne tételezzük fel az önlétezés, azonban akár pusztán ezt a felvételt állítják fel, akár pedig bonyolódott elburkolásban, egyformán hibás, egyformán elgondolhatatlan.” (Ugyanott, 38. l.) Ugyanígy megérthetetlen és értelemmel felfoghatatlan a világ végső lényegének problémája is. „Ha a világegyetem eredetétől annak lényegéhez fordulunk, akkor ugyanezek az áthághatatlan nehézségek emelkednek minden oldalról körülöttünk, vagy inkább ugyanezek a nehézségek új szempontok alatt. Szemben találjuk magunkat avval a szükségszerűséggel, hogy bizonyos feltételezéseket csináljunk; és mégis azt találjuk, hogy ezeket a feltételezéseket gondolatban nem tudjuk elképzelni.” (Ugyanott, 39. l.) Ezért e téren is „az ateizmus, panteizmus és teizmus mind egyaránt teljesen elgondolhatatlannak bizonyulnak,” vizsgálatuk azt mutatja ki, hogy az „alapvető igazság nincsen egyikben sem”. (Ugyanott, 47. l.) Ebből a vizsgálatból azonban *Spencer* meg egy további következtetést is levon, azt ti., hogy „a világ létezése... magyarázatra váró titok”. S ez a következtetés az, amiben nem csupán a különböző vallások egyeznek meg egymással, hanem ami a vallás és a tudomány kibékítésének, összeegyeztetésének is az alapja: „Ha a vallást és a tudományt ki kell békíteni, akkor a kibékülés alapja az összes tények közül csak ez a legmélyebb, legtágabb körű és legbizonyosabb lehet — hogy a világegyetemben [meg]nyilvánuló erő kikutathatatlan.” (Ugyanott 50. l.) Ugyanakkor *Spencer* szerint a végső tudományos fogalmak elemzése is ehhez a felismeréshez vezet el bennünket, vagyis a világ lényegének megismerhetetlenségén keresztül a valláshoz, illetve

a tudomány és a vallás szükségképpeni összekapcsolódásához. „A bizonyításnak minden útja tehát ugyanarra a végkövetkeztetésre vezet” — írja a tudományos fogalmakról és az emberi megismerésről adott elemzése után. S úgy véli, ez a „végkövetkeztetés lesz az, amely kibékíti a vallást a tudomány-nal”. Maga a végkövetkeztetés pedig így hangzik: „Kénytelenek vagyunk minden jelenséget valamely erő [megnyilvánulásának tekinteni, amely reánk hat; habár lehetetlen elgondolni valamit, ami mindenütt jelen van... És ennek a fel nem fogható erőnek a tudata, amelyet mindenütt jelenlévőnek mondunk, azon képtelenségünk folytán, hogy határokkal vegyük körül, lesz éppen az a tudat, amelyen a vallás nyugszik”. (Ugyanott, 106. l. és 107. l.) Mindebből *Spencer* végül is a tudomány és a vallás egymásrautaltságára és egymást kiegészítő jellegére következtet: „A vallás és a tudomány tehát egymásnak szükségképpen való kiegészítői, vagy már korábban használt hasonlaltal élve, a gondolkodásnak pozitív és negatív sarkait képviselik. Sem az egyik, sem a másik hatékonysága nem nőhet anélkül, hogy a másiké is ne növekednék”. (Ugyanott, 116. l.)

⁶⁴ „A tények összekapcsolásának bármekkora haladása és mind szélesebb és szélesebb körre terjedő általánosításoknak a felállítása dacára is az alapvető igazság éppoly kevésbé hozzáférhető, mint azelőtt. A megmagyarázhatónak a megmagyarázása csak annál világosabbá teszi a maradéknak a megmagyarázhatatlanságát. A tudomány embere úgy a belső, mint a külső világban folytonos változások közepette látja magát, amelyeknek sem kezdetét, sem végét nem tudja felfedezni... Ily módon arra a meggyőződésre jut, hogy úgy az objektív, mint a szubjektív dolgok anyagukra és eredetükre nézve egyaránt kikutathatatlanok. Vizsgálatai végül minden irányban megoldhatatlan talánnyal állítják szembe; és mind világosabban és világosabban megismeri, hogy ez a rejtély megoldhatatlan.” (Ugyanott, 70—71. l.)

⁶⁵ Ugyanott, 71—72. l.

⁶⁶ Ugyanott, 73. l. Ezt az eredményt *Spencer* véleménye szerint „csaknem minden jelentősebb gondolkodó aláírta”, néhány német abszolút idealista kivételével.

⁶⁷ Ugyanott

⁶⁸ Ugyanott, 74. l.

⁶⁹ *Spencer* is, mint a pozitivisták általában, a megismerést azonosítja az individuális megismeréssel, s ennek megfelelően elsődlegesen mint pszichés folyamatot — s nem pedig mint társadalmi-történelmi folyamatot, az emberek kollektív tevékenységét — vizsgálják. A megismerési folyamat ezen pszichologizáló értelmezése főként a pozitívizmus második korszakára jellemző, de sajátos formában, nevezetesen az antipszichologizmus formájában a logikai pozitívizmusban is jelentkezik; sőt a logikai pozitívizmus tagadásaként fellépő postpozitivistai tudományfilozófiák legtöbb képviselőjénél is ez a fölfogás dominál. (Ezzel kapcsolatban lásd: Kocsondi A.: Id. m., 14—15. l.)

⁷⁰ H. *Spencer*: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 75—76. l. *Spencer* a mindennapi magyarázatot egy példán keresztül mutatja be: „Ha egy szeptemberi napon séta közben a mezőkön néhány lépésnyire zajt hallasz és az árokszéleire pillantva, ahol a zaj keletkezett, a fűvet mozogni látod, akkor valószínűleg oda fogsz menni, hogy megtudh, mi okozta a zajt és a mozgást. Amikor közeledsz, látod, hogy egy fogoly röpköd az árokban: ekkor a kíváncsiságod ki van elégítve, — megszerezted azt, amit a jelenség magyarázatának nevezel. Figyeld meg már most, a magyarázat a következőkben áll: Amint életemben számtalan tapasztalatot gyűjtöttél ki, stationár testek között keletkező zavarokról, amelyek a közöttük levő más test mozgásait követik és ezt a viszonyt az ilyen mozgások és az ilyen zavarok között általánosítottad, úgy most ezt a zavart megmagyarázottknak tekinted, miután úgy találtad, hogy ez szintén egy példája a hasonló viszonyoknak. Feltéve, hogy megfogod a foglyot, és miután szeretnél kideríteni, hogy miért nem repült el, megvizsgálod és tollain vért találsz. Most már megérted, mint monddod, mi tette képtelenné a foglyot a menekülésre. A vadász megsebesítette, — ez még egy esetet sorol az előttem már ismeretes többi esethez, amikor madarakat megöltek, vagy vadászpuskából soréttal megsebesítettek. És a te megértésed abban áll, hogy ezt az esetet más hasonló esetekkel asszimiláld”. (Ugyanott, 74—75. l.)

⁷¹ Ha az előző példában nem elégít ki bennünket az eddigi tapasztalatokon alapuló mindennapi magyarázat, akkor, például, anatómushoz fordulhatunk, s különböző kérdéseket tehetünk fel a madár szervezetének működésével kapcsolatban, amelyeket azután az anatómus tudományos ismeretei alapján, az általános tények ismeretének birtokában megválaszol. Az anatómus válaszai után *Spencer* így összegezi a hallott magyarázatot: „Figyeld meg már most, hogy mit is csináltunk valtaképpen. Speciális és konkrét tényekből indultunk ki. Mindegyiknek a megmagyarázásával és később azoknak az általános tényeknek a megmagyarázásával, amelyeknek azok csak egyes példái, végre bizonyos nagyon általános tényekhez jutottunk el: geometriai alapelvekre, a mechanikus működés egyszerű törvényére, a folyadékok egyensúlyának törvényére, — igazságokhoz a fizika, kémia és hőtán köréből. Azok az egyes jelenségek, amelyekből kiindultunk, a jelenségeknek mindig nagyobb és nagyobb csoportjába olvadtak be; és amikor így beolvadtak, olyan megoldásokhoz jutottunk, melyet abban az arányban tartunk mélyen megalapozottnak, amilyen messzire tudtuk ezt a folyamatot követni”. (Ugyanott, 77—78. l.)

⁷² Ugyanott, 78. l.

⁷³ A magyarázat ilyen értelmű felfogásának részletes elemzését és bírálatát adja M. Bunge. (Lásd: M. Bunge: *Az okság. Az oksági elv helye a modern tudományban*. Gondolat Kiadó, Bp. 1967. 11. fej.)

⁷⁴ „Az a felvétel, hogy ez a folyamat végtelen, ha volna is olyan balga valaki és ezt állítaná, ismét csak azt a következtetést tartalmazná, hogy a végső magyarázathoz eljutni lehetetlen, mert annak elérésére végtelen időre volna szükség.” Ezért kikerülhetetlenül arra a következtetésre kell jutnunk, hogy „ez a folyamat határolt”; s ez az elkerülhetetlen következtetés „ugyancsak azt tételezi fel, hogy a legmélyebb ténynt nem lehet megérteni”. (H. Spencer: *Alapvető elvek*. Id. kiad., 78. l.)

⁷⁵ Ugyanott, 78—79. l.

⁷⁶ Ugyanott, 79. l.

⁷⁷ Ugyanott, 112. l.

⁷⁸ Ugyanott

⁷⁹ Ugyanott, 113. l.

⁸⁰ Ugyanott

⁸¹ Az elektromossággal, a kémiai vonzással és „más hasonló erőkkel” kapcsolatban ezt írja: „De amidőn ezekről úgy beszélünk, mintha végső és független entitások volnának, tudományunk lényegében ugyanabban a körben mozog, mint korábban. Midőn tudományunk ily módon akarja magyarázatát adni az összes tüneteknek, továbbra is látszólagos ellentétben marad ugyan a vallással, amennyiben, tőle eltérően, gyökeresen más természetű tényezőkhöz folyamodik; de amennyiben hallgatólag azt teszi fel, hogy mi ezeknek a természetét csakugyan értjük is, egyszersmind csak olyan tudománytalan marad, mint korábban is volt”. (Ugyanott, 113—114. l.; kiemelés tőlem — K. A.)

⁸² Ugyanott, 114. l.

⁸³ Spencer véleménye szerint „amennyire a tárgyat nem lehet előbb látott tárgyakhoz asszimilálni, nem is lehet felismerni és csak annyiban lesz felismerve, amennyiben azokhoz asszimilálni lehet”. (Ugyanott, 85. l.)

⁸⁴ Ugyanott, 86. l.

⁸⁵ Ugyanott

⁸⁶ Ugyanott

⁸⁷ Ugyanott, 92. l. Máshelyütt pedig azt írja, hogy „a reláció a mi gondolkodásunk egyetemes formája”. (Ugyanott, 187. l.)

⁸⁸ Ugyanott, 92—93. l.

⁸⁹ Ugyanott, 93. l.

⁹⁰ Ugyanott, 187. l.

⁹¹ Ugyanott, 151. l.

⁹² Ugyanott, 150—151. l.

⁹³ Miután a lényeg birodalmát kizárta a filozófia tárgyköréből, a megmaradt területet pedig a tudomány tárgyának nyilvánította, Spencernek is fel kell tennie a kérdést: „Ámde ha ez így van, mi marad fenn akkor a filozófia tárgyának”? S e kérdésre az alábbi választ adja: „feleletünk erre a kérdésre az, hogy a filozófia még mindig megmarad címül a legmagasabb általánosító tudomány számára. A tudomány nem más, mint a különböző tudományágak családja, az általuk nyújtott részleges ismeretek összessége; de ebben még nincsen benne az az ismeret, amely e részleges ismereteket egyetlen egésszé olvasztja össze”. A szokásos „meghatározása szerint a tudomány egymástól többé-kevésbé különálló igazságokból van összetéve, de még nem ismeri ez igazságok teljes integrációját”. (Ugyanott, 151. l.) Ezért aztán a tudomány csupán „részben egybefoglalt ismeret, a filozófia pedig teljesen egybefoglalt ismeret”. (Ugyanott, 154. l.)

⁹⁴ Lásd például: J. St. Mill: *A logika rendszere*. I. köt., Franklin-Társulat. Bp. 1874., 9—10. l.

⁹⁵ J. St. Mill: *A logika rendszere*. III. köt., Franklin-Társulat. Bp. 1877. 172. l.

⁹⁶ Ugyanott, I. köt., 17. l.

⁹⁷ Ugyanott, 18. l.

⁹⁸ Lásd: J. St. Mill: Id. m., III. köt., 153—316. l.

IRODALOM

1. J. Agassi: *Scientific Problems and their Roots in Metaphysics*. In: “The Critical Approach to Science and Philosophy”. Ed. by M. Bunge. New York 1964.

2. J. Agassi: *Science in Flux*. In: “Boston Studies in the Philosophy of Science”. Vol. 3. Ed. by R. S. Cohen and W. M. Wartofsky. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht/Holland 1967.

3. M. Bunge: *Az okság. Az oksági elv helye a modern tudományban*, Gondolat Kiadó, Bp. 1967.

4. Berényi G.: *Utószó A. Comte: A pozitív szellem c. kötetéhez*. In: A. Comte: *A pozitív szellem*. Magyar Helikon, Bp. 1979.

5. R. Carnap: *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül*. In: „A Bécsi kör filozófiája”. Gondolat Kiadó, Bp. 1972.
6. A. Comte: *A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve*. In: „A pozitív szellem”. Magyar Helikon, Bp. 1979.
7. A. Comte: *Beszéd a pozitív szellemről*. In: „A pozitív szellem”. Magyar Helikon, Bp. 1979.
8. Kocsondi A.: *Die Entwicklung der Wissenschaft und die Veränderung ihres Gegenstandes in unserer Zeit*. In: „Acta Philosophica”. Vol. XVIII., Szeged 1977.
9. Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiájáról*. Magvető Kiadó, Bp. 1976.
10. J. St. Mill: *A logika rendszere*. I. és III. kötet. Franklin-Társulat, Bp. 1874—1877.
11. E. P. Nyikityin: *Radikálnyij fenomenalizm E. Macha*. In: „Pozitivizm i nauka”. (Szerk.: D. P. Gorszkij és B. Sz. Grjaznov). „Nauka” Kiadó, Moszkva 1975.
12. K. R. Popper: *Logik der Forschung*. Julius Springer Verlag, Wien 1935.
13. K. R. Popper: *The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science*. In: “Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge”. Routledge and Kegan Paul. London 1972.
14. M. Schlick: *A filozófia fordulata*. In: „A Bécsi kör filozófiája”. Gondolat Kiadó, Bp. 1972.
15. H. Spencer: *Alapvető elvek*. Grill K. Könyvkiadóvállalata, Bp. 1909.
16. H. Spencer: *A haladás törvénye és oka*. In: „A haladás”. Révai-Kiadó, Bp. 1919.
17. M. W. Wartofsky: *Metaphysics as Heuristic for Science*. In: “Boston Studies in the Philosophy of Science”. Ed. by R. S. Cohen and M. W. Wartofsky. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Holland 1967.
18. L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1963.

Kocsondi András

ZUR GESCHICHTE DES KAMPFES DES POSITIVISMUS GEGEN DIE METAPHYSIK. I. DER KLASSISCHE POSITIVISMUS

Dieser Aufsatz ist der erste Teil einer grösseren Studie, die die ganze Geschichte des Kampfes des Positivismus gegen die Metaphysik überblickt. Er fängt mit der allgemeinen Charakterisierung des positivistischen Programmes gegen die Metaphysik an, die zur Einleitung der ganzen grösseren Studie dient. Es wird vom Verfasser in diesem Einleitungsteil erwiesen, dass dieses Unternehmen des Positivismus sich auf fallschen Voraussetzungen — zB. auf der fallschen Interpretation der Wissenschaft und der Metaphysik — beruhte, und es deshalb vornherein zum Missglücken verurteilt war. Der Kampf des Positivismus gegen die Metaphysik verhüllte und bediente neben dem deklarierten und verkündeten Ziel, das heisst, die Wissenschaft von den metaphysischen Begriffen und Thesen, die unwissenschaftlich sind, und die Wissenschaft irreführen, zu klären, auch eine andere, latente Zielsetzung: namentlich die ontologischen Grundlagen der Wissenschaft zu liquidieren, ihre Wirklichkeit-widerspiegelnde Funktion zu bezweifeln, und die philosophisch-weltanschauungliche Bedeutung der wissenschaftlichen Resultate abzuleugnen.

Darauffolgend werden die Ansichten über die Metaphysik der Begründer des Positivismus, in erster Linie. A. Comte und H. Spencer von dem Aufsatz eingehend analysiert. Comte zeigt die Metaphysik als ein der notwendigerweise auftretenden drei Stadien in der Entwicklung des Menschenverstandes und in der Geschichte der Zivilisation vor, die einen Übergang von dem ersten — theologischen oder fiktiven — zu dem dritten — wissenschaftlichen oder positiven — Stadium bildet. Eben deshalb ist diese Übergangscharakter die Grundeigenart der Metaphysik, einerseits hat sie nämlich keine selbstständigen Charakterzüge, sondern wird sie nur durch die Kombination von verschiedenem Ausmass der Wesenszüge der theologischen und wissenschaftlichen Denkungsart charakterisiert, andererseits besteht ihre einzige Aufgabe nur darin, die Theologie zu zerstören und damit den Übergang zum wissenschaftlichen Stadium zu befördern. Weil die Metaphysik sich mit der Erfüllung dieser Aufgabe nicht auflost, wird sie nach Comte immer mehr das grösste Hindernis der Entfaltung der Wissenschaft, und ist deshalb die grundlegende Aufgabe der positivistischen Philosophie, die Metaphysik zu vernichten.

H. Spencer baut seine Metaphysik-Kritik auf den Agnostizismus: mit Bezug darauf, dass das Wesen unerkennbar ist, schliesst er die Metaphysik aus den Wissenskreisen aus, und er hält die ontologischen Stellungnahme allerlei Wesen betreffend unmöglich und zugleich unwissenschaftlich. Die theoretischen Hauptwaffen der Unterstützung des Agnostizismus, und damit der Beseitigung der Metaphysik sind aber der Funktionalismus, Phänomenalismus und Relativismus. Nach Spencer kann das menschliche Denken nur die Verhältnisse der Erscheinungen erkennen, und nur diese sind

wertvoll und nützlich hinsichtlich des menschlichen Seins. So ist die auf das Wesen beziehende Kenntnis, also die Metaphysik nicht nur unmöglich und unwissenschaftlich, sondern zugleich auch wertlos.

Für die Begründer des Positivismus ist aus methodischem Gesichtspunkt charakteristisch, dass sie auch selbst gegen die Metaphysik metaphysische Mittel, die Argumente der traditionellen Philosophie benützen, und daraus folgend, (aber nicht nur deshalb) sind sowohl die Ausgangsarten, die latenten Prämissen des Kampfes gegen die Metaphysik, als auch die gezogenen Folgerungen, die Konsequenzen für die Wissenschaft und Philosophie, hauptsächlich für die Ontologie im engen Sinne des Wortes vom metaphysischen Charakter.

András Kocsondi

CONTRIBUTIONS TO THE FIGHT OF POSITIVISM AGAINST METAPHYSICS I. CLASSIC POSITIVISM

This paper is meant to be the first part of a comprehensive study surveying the whole history of the fight of positivism against metaphysics. It begins with a general description of the positivist programme of the fight against metaphysics and thus can be a preface to the bigger study. In this preface, it is pointed out that this venture of positivism was based on false preconditions — eg. on an incorrect interpretation of science and metaphysics —, consequently it was doomed to failure from the beginning. The fight of positivism against metaphysics, besides its admitted and announced aim: the clearing of science from unscientific, metaphysic concepts and theses which mislead science, covered and served another, more hidden aim: namely the eliminating of the ontological basis of science, the denial of its reality-reflecting function and of the philosophical-ideological importance of scientific results.

Thereafter, the paper analyses in detail the views of the founders of positivism, mainly of *A. Comte* and *H. Spencer*, regarding metaphysics. *Comte* introduces metaphysics as one of the three phases necessarily occurring in the development of human intellect and in the course of the history of civilisation, which makes a transition from the first — theological or fictive — phase to the third — scientific or positive — one. This transitional nature is the very basic character of metaphysics since, on the one hand, it has no independent specific features, only the combination of this or that extent of the different peculiarities of theological and scientific thinking is characteristic of it; and, on the other hand, the only task is to destroy theology and thus promote the transition to the scientific phase. Since, performing this task, metaphysics does not cease, according to *Comte*, it becomes more and more the greatest impediment to the development of science, therefore the basic task of positive philosophy is the eradication of metaphysics.

In the case of *H. Spencer*, the criticism of metaphysics is built on agnosticism; referring to the unfathomability of the substance he excludes metaphysics from among the sphere of knowledge and regards all kind of ontological standpoint concerning the substance to be impossible, and at the same time unscientific. The main theoretical weapons for supporting agnosticism, and thus for eliminating metaphysics, are epistemological functionalism, phenomenism and relativism. In *Spencer's* view, human thinking is able to know only the relations among phenomena and regarding human existence, only these are precious and useful. Consequently, knowledge concerning the substance, that is metaphysics, is not only impossible and unscientific, but worthless, as well.

From the methodological point of view, it is characteristic of the founders of positivism, that against metaphysics they themselves use metaphysic devices, the argumentation of traditional philosophy, consequently (though not only for this reason), both the starting precepts and concealed premises of the fight against metaphysics, and the conclusions they drew and the consequences regarding science, philosophy and mainly ontology, are of metaphysical character in the strictest sense of the word.

Андрас Кочонди

К ИСТОРИИ БОРЬБЫ ПОЗИТИВИЗМА С МЕТАФИЗИКОЙ I. КЛАССИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

Данная статья является первой частью более крупной работы, обзорающей всю историю борьбы позитивизма против метафизики. Статья начинается с общей характеристики позитивистской программы борьбы с метафизикой — что служит введением к упомянутой крупной работе. В этой вступительной части автор показывает, что попытки позитивизма

основываются на ложных предпосылках, как например, на ошибочном истолковании науки и метафизики, и поэтому авансом обречены на провал. Объявленная цель позитивизма в борьбе с метафизикой — очистить науку от псевдонаучных метафизических понятий и положений; наряду с этим позитивизм служит и другой, скрытой цели, а именно — уничтожить онтологические основания науки, ставить под сомнение отражательную функцию, отрицать философско-мировоззренческое значение научных достижений.

Далее работа подробно анализирует связанные с метафизикой положения основателей позитивизма, в первую очередь, взгляды *О. Конта* и *Г. Спенсера*. *Конт* представляет метафизику как одну из трех стадий, выступающих в силу необходимости в развитии человеческого разума и в истории цивилизации. Это представляет собой переход от первой стадии — теологической или фиктивной — в третью, т. е. научную или позитивную стадию. Основная характеристика метафизики заключается как раз в ее переходном характере, ведь с одной стороны она не обладает своими собственными чертами, для нее характерна лишь та или иная комбинация различных особенностей теологического и научного мышления. С другой стороны, задача ее исключительно состоит в том, чтобы разгромить теологию и этим способствовать переходу к научной стадии. Поскольку после выполнения своей задачи метафизика не исчезает, то по мнению *Конта* она всё скорее превращается в наиглавнейшее препятствие к расцвету науки и поэтому основополагающая задача позитивистской философии — это уничтожение метафизики.

Г. Спенсер свою критику метафизики строит на агностицизме: ссылаясь на непознаваемость сущности, он исключает метафизику из круга знаний и считает невозможным и одновременно антинаучным всякое онтологическое положение о сущности. И главным теоретическим оружием подтверждения агностицизма и этим самым устранения метафизики являются гносеологический функционализм, феноменализм и релятивизм. По мнению *Спенсера*, человеческое мышление способно познать лишь отношения между явлениями, и с точки зрения человеческого существования только эти отношения ценны и полезны. Таким образом, знания, относящиеся к сущности, т. е. метафизические положения не только невозможны, но и одновременно не имеют ценности.

Сметодологической точки зрения для основателей позитивизма характерно то, что в борьбе против метафизики они же сами используют метафизические средства, систему аргументов традиционной философии, и уже из этого следует (правда, не только из этого), что как исходные положения, скрытые предпосылки, так и вытекающие отсюда выводы, последствия в отношении науки и философии, а главным образом онтологии в собственном смысле слова носят метафизический характер.

Tibor SZABÓ

PERIODS OF GRAMSCI'S PHILOSOPHY

1. Interpretational presuppositions

Viewing this problem at least two things should be mentioned in advance: we are not going to discuss the historical periods of Gramsci's age, nor the periods of his life.

Historical events and the turning points of a career are external changes compared with the inner, intellectual ones. Of course, this approach is not meant to be one of the philosophy of ideas since we are also aware of what an important or even determining role these changes have. All the same we do not intend to study these external events since we do not consider the changes taking place in the external conditions to be automatically changes of philosophical kind. What we are concerned with is Gramsci's *relation* with the change of his external circumstances, as mirrored in his philosophy. In the early period of his activity this means a later reflexion to events, an a posteriori consciousness while in the mature period of his work it frequently resulted the foresight of historical events. The revolutionary events of Russia (1917) for example made a crucial impression in Gramsci but the fundamental change it made in his philosophy should be dated not from 1917, but from 1918—1919. He needed this time to make a basic change in his early conception and to become aware of the happenings. As a matter of fact, that so important and tragically ending episode of Gramsci's life: his arrest in 1926 does not bring a turning point in *his philosophical thought* even though it is the greatest landmark in his life. This remark is emphasized most of all against those interpretations according to which it is just his arrest that divides his work into two parts: before 1926 Gramsci was a politician and after 1926 a "man of culture".¹

On the other hand we do not wish to treat Gramsci's conception statically but dinamically, *in its development*.² By the way let us mention that two periods can be differentiated in the reception of the Italian philosopher in Hungary. At the beginning the task was Gramsci's *general introduction* which meant a necessary step in Gramsci's Hungarian reception. But a later point — in order to avoid unintentional deforming — the introduction of Gramsci's philosophy in its development seems to be required. This way it will be possible to comprehend Gramsci's philosophy *in its totality* without attaching excessive importance to one or other period relating to the whole.³ Althusser's Gramsci interpretation — for example — implies the supposition that Gramsci's early philosophy influences *all* of his work. Therefore, following Althusser, Gramsci is regarded to be a Hegelian, Crocean thinker in some interpretations, which conclusion, considering the original texts, seems to be a bit absurd.⁴ It is a similar — and equally frequent — misinterpretation to exaggerate the significance of his articles from 1919—1920 and thus declaring Gramsci to be a „philosopher of praxis”.⁵

2. Periodization of Gramsci's philosophy

The first important statement naturally follows from these presuppositions. Here we are dealing with the *whole* of Gramsci's philosophy and we intend to make difference between smaller turns and the changes marking a whole period. When viewing his work philosophically, as well, it can be observed how his thought had developed from step to step, how he approached the Marxian, Leninian standpoint, how he could understand and improve it, influenced by Comintern. Meanwhile his thinking has gone through several smaller modifications, in accordance with social-political changes. But not each of these changes caused *new period* in his work. For example Gramsci, the beginner, during the years of World War I. breaks with his early Sorelianism and turns to Croce's theory, which is not independent from Sorel's. All this — however important — did not bring fundamental novelties regarding his whole work, it did not alter the basis of his theory and it remained only temporal. Becoming materialist, as an effect of the Russian revolution, means a true landmark, which denies (*Aufheben*) the most characteristic feature of his previous views. Therefore 1819—1919 is regarded to be a turnpoint.

As a matter of fact, there is *only one more* turning point of the same importance in Gramsci's work, which can mark the period of 1923—1924. Gramsci, after having attained the Marxian and Leninian viewpoint in 1919, during the „biennio rosso” and in the struggle for physical being that followed, he accepted Marxian theory and the results of the Bolsheviks.⁶ This meant the trial of his Marxism as well as it resulted its intensifying. But during this period we can perceive traits of mechanical borrowing what he changes during his stay in Moscow and Vienna. The reason of this turning point may be due to Gramsci's understanding Lenin in his own reality and at the same time he realized the specific features characteristic of the Italian situation as compared with the Russian. After the turning point of 1923—1924 Gramsci works out an „Italian translation” of Marxism. In our view this means that from accepting and attaining Marx's and Lenin's theory, he turns to the creative elaboration of Marxism which is adequate to the Italian situation. He introduces a new terminology and fills the old with new contents to depict the concrete social-political conditions in Italy and to prepare and form revolutionary action. The description of the demands of „guerra di posizione” (War of position), his theory of the intellectuals, the hegemony, the consensus and other terms represent *the original elements* of Gramsci's philosophy *inside Marxism*. We should add however, that this second turn in his work is of course not of the same, quality, not so radical, as the earlier one was: then it was a turn from a viewpoint from near idealism to Marxism, while in the second case his previous views, that is his Marxism, *does not change* in its foundations, it is only modified in view of the necessity defined by the Italian situation.

3. The three periods

Gramsci's philosophical activity therefore can be divided into three main periods: „dualism” (1914—1919), „Marxism” (1919—1924) and „translation” (1924—1935) periods.

4. The period of „dualism”

Young Gramsci's theory is basically dualistic.⁷ On the one hand he is under the influence of the workers' movement from the beginning and this he attaches to the Socialist movement (but not to its official positivistic-reformistic leaders). This is

the reason of his relation with Sorel, the praxis-philosopher and moralist. On the other hand, as a consequence, he agrees with those opinions which regard ideality, morality to be important (Bergson, Croce, R. Rolland, Gentile ect.) Thus he expects the renewal of Socialist movement from a return to the ideality, and this means a positive alternative — to use Togliatti's expression⁸ — in contrast with the flat rendering of the Marxian theory of the time.

The period of „dualism“ can be divided into *two more parts*. The simultaneous effect of the workers' movement and intellectuality can be detected clearly only in the first, so-called „culturist“ period while the „transitional“ period following it manifests a self-critical turn as an effect of the events of 1917 and the World War.

In his „culturist“ period (1914—1917) his concept is basically defined by the neo-hegelianism of Naples, the „Renaissance of idealism“, and G. Sorel.⁹ Therefore *man* — his culture, his consciousness and moral behaviour — gets into the centre of his thinking. Gramsci regards *subjective factor* very important all through his work against positivism and economism (Loria, Bucharin).¹⁰ Although this is not subjectivism, the relation of culture and politics is treated in a manner characteristic of idealism during his beginning phase. He speaks of the primacy of culture against politics: „Culture is the basic term of socialism“ — he said. But in contrast with George Lukács, Gramsci defines culture as a means for political ends.¹¹ Thus the element of subjectivity is naturally completed with an *immanent view* — originating from the Italian philosophical tradition (Machiavelli, Vico) — which strives to avoid transcendence and messianism. Political aim for him is socialist revolution, a conscious historical act, and therefore intellectual and moral antithesis of bourgeois society. In order to realize this political aim, an „intellectual and moral reform“ is necessary which shapes the homogeneous consciousness and collective will of the proletariat.¹² Gramsci, with his humanistic views, did not realize the social role of force and considered the anti-jacobinic character of the revolution to be most significant.¹³ But the ideals of the old world are gradually smashed by the events of the world war: ideological crisis is added to the social-political crisis. This is what turned Gramsci's attention to a more realistic consideration of the *historical moment*.

During the „period of transition“ (1917-1919) Gramsci gradually gives up his early dualism and as a result of the events, begins a „new, fresh study“ of Marxian theory, as Lukács said in *Ontology*. This results that instead of mere economical fact he regards man to be the most important element of history, who is able to change society with his will and action.¹⁴ He stops criticizing jacobinism and shares the view which says that in Italy the same thing must be done as in Russia. The gaining of masses and the reshaping of their everyday consciousness are necessary for the activity to establish new institutions: this means the beginning of political and economical activity. This is the time when he first mentions the problem of the *dictatorship of the proletariat*, he regards it a *necessary transitional* means for history as a process, that can be changed only with long and enduring work.¹⁵ This change can be realized with implementation the ideas — the ideas of Marxism. To Gramsci *praxis* means the same as it did to Hegel, Marx and Lenin: *the transition of ideal into real*, that is *practice*.¹⁶

By the end of the transitional phase the cultural, the moral and the ideal factors have become material in Gramsci's conception: he traces back their essence to economics and the relationsystems of society. At the same time this means that materialistic conception of history, the subjective factor and political-social praxis joined in his conception, and these became an organic unit. Tearing them off necessarily results a deformation of the interpretation.

5. Attempt for realizing Marxist thought

Several historical turning points can be found in the following period. From among them, the foundation of the Comintern, the movement of the factory councils in Turin, the foundation of the ICP and developing and strengthening of fascism are of special importance — in a positive or negative sense — for Gramsci, and he took part in them both as an active politician and a theoretician. All through the period of “Marxism” a common spiritual inspiration, the *ideal and practical influence of Comintern* leaves its mark on Gramsci’s conception. Regarding his philosophical development, this period — beyond historical turning points — may be called homogeneous.¹⁷ At this time he strives to deepen and realize the experiences resulting from the conceptions of Marx and Engels, as well as Labriola and Lenin. In acquiring the conception of Marx and Lenin his stay in Moscow and Vienna mean a turning point for this open the door toward a creative and original conception.

Further two periods — the so-called “ordinovism” (1919—1920) and the so-called “maturity” period (1921—1924) — can be found in the period of “Marxism” (1919—1924).

On the one hand, “ordinovism” is a movement (the Italian variant of world revolution), on the other hand, it is the method of revealing reality (“To tell the truth”). The term refers to a weekly: *Ordine Nuovo*, the fights of the Turin workers during the “red two years” were directed by young people gathering round this paper. Lenin wrote about this movement and method that they are „in complete accordance with the principles of the 3rd Internationale”.¹⁸

The movement of the factory councils in Turin was typically a “war of movement” growing from the perception that the factory is not only an economical, but also a political organization, therefore class struggle should be started from the factory: the soviets, the buds of the workers’ power are to be organized here. According to Gramsci, the “either-or” character of historical situation¹⁹ cannot be solved with force, so, first of all, the *workers’ psychology* should be unified and organized,²⁰ all the more so, since catholicism, nationalism and the beginning fascism also wished to make an influence on workers. The aim of “ordinovism” was the forming and network-like joining of proletarian institutes: factory councils, then the dictatorship and state of the proletariat in Europe.²¹ This is the guarantee of the success of the *world revolution*. This conception is very dynamic. Now he accepts jacobinism and at the same time condemns the general strike-myth of syndicalism. As Gramsci later says, general strike is a “passive activity” and not revolutionary praxis. He refuses mere spontaneity, too, and emphasizes that praxis must be spontaneous *and* conscious. Thus the movement should be connected with the fight for proletarian culture and organizing culture.²² In this process the party has an outstanding role: namely that gaining the power must be connected with its practice, forming the unifying of the psychology of workers and peasants, social consensus.

The “ordinovists” formulated these principles regarding mainly the results of the Russian revolution, but at the beginning of 1920 this movement spread beyond these borders: armed factory occupations began.²³ The outcome of this fight was not previously settled, but three factors contributed to its failure: regional isolation, the lack of the support of the South and of peasant masses, and finally the reformism of socialist leaders. Despite all these, it led to an important result — regarding Gramsci’s philosophical development —, the realization of the historical role of *force*. But he wished to use force after knowing the concrete situation. The method of “ordinovism”, i.e. taking reality into account, showed the influence of Comintern and the

refusal of messianism.²⁴ He has no more any illusion about the practical realizing of the idea of the dictatorship of the proletariat. This proves also that — according to Marxist tradition — he considers history, as well as revolution, to be *process*. It is obvious for him that society cannot be changed with a “Fiat!”, but long, enduring and steady work is needed for it. This is the reason of his activity towards founding proletarian cultural organizations.

The *period of “maturity”* contributes to the development of Gramsci’s philosophy with great historical changes. In 1921, the period of “war of position” begins maintaining the historical alternative of fascism and the workers’ movement. But the revolutionary impulse of the masses became slower and later the fight was fought for physical existence. This means the most “leftist” phase of his conception since by concentrating only on physical, armed fight, he temporarily failed to analyze the concrete situation, the debates with Bordiga and Tasca.²⁵ But he kept on accepting the analyses and slogans of the Comintern, and occasionally it seemed to be mechanical acception.²⁶ In 1921-1922 he analyzed mainly the experiences of the past. He showed that the economical fact, i.e. the organic crisis of capitalism, is not enough for the dictatorship of the proletariat, for gaining political power. On the contrary: as a result of the meakness of the subjective factor, fascism started a counter-attack. At the beginning he also explains the nature of fascism with the dictatorship born on the basis of the petty bourgeois, while later he realizes that fascism is backed by land-owners and capitalist plutocracy.²⁷

Beside the analysis of the experiences of the “red two years”, his stays in Moscow and Vienna greatly contributed to the maturing of his theory. This is the period of the *self-critic turn*. (1923—1924) As member of the executive committee of the Comintern, he gets acquainted with its work, its leaders and writes articles for *Imprèkor*. He works a lot, though his state of health is bad. In Moscow he writes the article of the turn, entitled *Che fare?* where he emphasizes the essential importance of historicity and ideology for effective praxis. It is here that he breaks with his earlier conception and emphasizes that the Italian situation should be analysed *concretely* taking into account the results of historical materialism, the ideology of the working class. This time he clearly draws up the need for the creative conception of Marxism and his strife for restoring the philosophical unity of Marxism.²⁸

This theoretical change was preceded and founded by a political change, as it can be seen in his letters from Moscow and Vienna. In these letters he calls upon his mates of finish with “leftist” Bordiga, to intervene with Bordiga’s attempt to separate from the Comintern and to form a centralized party.²⁹ In the meantime — possibly as an effect of the spatial and temporal distance — he basically outlines his later *theory of revolution*, according to which, in contrast with the Russian revolution, in Central and Western Europe much more complex and enduring tactics and strategy are needed for the success of the revolution.³⁰ After returning home from Moscow and Vienna he strives to make concrete and “translate into Italian” his international experiences:

6. Re-creating Marxist synthesis

After 1924 Gramsci accomplished the “creative developing of Lenin’s Marxism” as Togliatti said. Thus the *period of “translation”* means a new phase of Leninism, in which his conception becomes, more engrossed, basically maintaining his previous positions.³¹ In accordance with the conception of the self-critical change, being influenced mainly by Lenin, he begins the concrete analysis of the situation in Italy.

Thus he gets to the "re-creating of Marxist synthesis" (J. Davidov), to working out a philosophical conception matching the economical-social-political situation in Italy. Lenin's theoretical and political work provided him with guidance at this point. His later relation with Comintern was also formed by these principles: he joins Lenin, even when some leaders of the Comintern do not.

The period of "translation" may be divided into further parts: namely the "application" (1924—1926), "hiatus" (1926—1928), "culture—historical" (1929—1930), "polemical" (1930—1932) and "political" (1932—1935) phases. The *basic thematics* and the special *new terminology* of Gramsci's original conception are being formed in the course of this period of "translation".

During the "application" phase Gramsci, now secretary-general of the ICP, wished to put into practice the principles of the Comintern (worker-peasant government, bolshevization of parties) according to the Italian situation. But after the 5th congress he interpreted the concrete historical situation in a basically different way from the Zinoviev-leadership. This period does not offer a direct attack against bourgeoisie, on the contrary it is a *transition to fight for power*, the *period of preparations*, in which the main task is gaining and organizing the forces of society, the consensus.³²

In this phase of position war the most serious change was necessary in the field of ideology: the Marx-picture of the masses formed by reformism, had to be changed and Lenin had to be accepted by the Italian public opinion. The ideological work was begun with the party workers aiming at a change of the *everyday sense* of the wide masses.

Gramsci shived to take over two main principles from the experience of the bolsheviks: hegemony and alliance policy. The term of *hegemony*, first used by Plechanov in the workers' movement, than by Lenin and others, as well, is used by Gramsci for the first time in 1925, in the sense of leading ability, as taken over from the Comintern.³³ It is obvious for him that during the period of transition, the *direct* transition from the dictatorship of fascism to the dictatorship of the proletariat is impossible, first a consensus should be formed. This implies the improving of leading abilities (*direzione*), which is the precondition of the domination of the proletariat (*dominazione*). Hegemony is not the abandonment of dictatorship, only a demand of the period of position war.

The "Italian translation" of alliance policy is also necessary for the realization of hegemony. Revolution is a "question of land" in Italy, as well, but the stratification and situation of Italian peasantry requires a specific solution, especially in the case of religious, Catholic peasants influenced by the *Vatican* and the Southern peasantry who are bound to the agrarian bourgeoisie by the *traditional intelligentsia* (the clergy). If the proletariat wants to be a leading and dominant class (*classe dirigente e dominante*), it should get the consensus of wide masses of peasantry, too. This necessarily raises the problem of fighting against the political power of Vatican and the so-called old-type intellectuals (eg. Croce), Finishing with Crocean philosophy is thus a *practical necessity* and at the same time it is an opposition with the Italian type of popular Reformation.

The consideration of the Italian special features is demonstrated by his pointing out that Italian capitalism, the state possesses such political and organizational reserves and such a resitting administration that makes the realization of proletarian revolution as if by magic unthinkable. This analysis of the situation is different from the views of the leaders of the Comintern that time and it points at the reintegration of subjective factor.

"Translating into Italian" made Gramsci *not only* a philosopher of national cha-

racter: he knew very well the international political events, the work of the Comintern. In 1925 he goes to Moscow, gains first hand experiences regarding the debate between the majority (Stalin, Bucharin) and the minority (Trotsky, Zinoviev, Kameniev) within the Russian bolshevik party. One year later (Oct. 1926), in his letters to Togliatti then staying in Moscow he supports the majority, but draws the attention of both sections to the international effects of an eventual break. In Gramsci's view, in the present situation the masses in the West can be made revolutionary not by the fact of the bolshevik taking over of power but by the proletariat's aptitude to build socialism.

Not long after these letters — neglecting the immunity of MP's, by Mussolini's order — he is arrested. A new part of his life begins.

Researchers generally disregard the analysis of the "*hiatus*" period for we have got only a few documents concerning his intellectual development between his arrest (1926) and the beginning of writing the *Prison Notebooks* (1929).³⁵ He is taken from one prison to another, his nerves are deliberately worn out, his state of health is undermined. Cut from political practice, reading and debates with other prisoners are his only activity and delight. His prison letters and the memoirs of his mates in prison demonstrate a significant *deepening* of his philosophical conception. Therefore this is an important phase: it makes us understand the "otherness", the different character of the *Prison Notebooks*. We can follow that thematic continuity is characteristic of Gramsci's thinking in this period: he speaks and writes much about the problems of the South, about the peasant-question, about hegemony, the Vatican, fascism and about the possibility of the dictatorship of the proletariat. His opinion has not changed: fascism is not "brief parentheses" in Italian history but will fall only after a long and enduring fight against it.³⁶ Beyond thematic continuity *new motifs* occur in this conception. He prepares various studying courses for himself for the wishes to do something "*für ewig*" He reads several books a day — he is interested mainly by books of economics, history and literature. Reading is followed by a long *meditation*. Thus he thinks over the works of Croce, Machiavelli, Michels. When he is finally given some exercise books and pen he begins writing in possession of a large material.

His thoughts born during the "*culture-historical*" period also show this variety. The central themes of the "miscellaneous" writings in the first four notebooks (Q. I—IV.) are not the proletariat and the bourgeoisie but the relation of the *subaltern and the dominant classes* in general (*classi subalterne e classe dominante*). He wishes to explore the cultural history of these classes what is suitable for drawing general conclusions regarding the practical struggle of the labour movement. Consequently, there is no break between theory and politics in the *Prison Notebooks* — on the contrary, the contents of the books substitute for political praxis that has become impossible for him.³⁷ He is interested in the economical world crisis, the quinquennial plan of the Soviet Union, the politics of the Comintern, fascism: thanks to his friend, P. Sraffa, the economist, he can read several political papers and weeklies.

The basic idea of the "*culture-historical*" period could be summarized as follows: at present — Gramsci says — we are living in a period of *historical crisis* and its most important feature is *repression* based on power. Modern state (i.e. fascism) has lost or rather has not gained the consensus of the subaltern classes, instead of leading it is *only ruling*. Repression must be *denied*, a negative standpoint should be taken against it — but since history is of a process character the rapid victory of the oppressed classes cannot be realized. In this case, the main task is the (negative) "*comprehension*" of the state, making people conscious of the crisis.³⁸ This means

first of all the creation of a *new culture*, which realizes the consensus of the subaltern classes on a new basis (*struttura*). The oppressed classes have not only to seize the power, but have to gain a "permanent victory" over the ideological organizations of the dominant class (press, library, school, clergy) on a popular-national basis.

In this field the general task is first of all to cease the gulf between high culture and popular culture that is characteristic of societies developed not on their own basis. The educated class — that has been *cosmopolitan* since the Renaissance, ranging from the men of letters to military and technological intelligentsia — has totally lost touch with the people in the course of Italian history. Therefore, the people-nation (*popolo-nazione*) has developed spontaneously — in contrast with the French way of development — and thus could not formulate a class-consciousness for itself.³⁹ This was one of the main reasons for the failures of the past few years. The spontaneous consciousness (*senso comune*), the *folklore*, as the "philosophy" of everyday consciousness must be known for gaining consciousness. Italian *popular-national literature* must be founded, with the help of which the cultural level of the wide masses could be raised, and thus the consciousness of the receivers could be elevated, as well, these are the criteria of establishing new hegemony.⁴⁰ Questions of art should thus be discussed not only because of the beauty of the work of art but also because of the cause of the reception.⁴¹ Catholic art, that wins cadres for the ruling class from among the workers and peasants, is an obstacle to forming the new national-popular culture. This explains the importance of attacking Jesuite Brescianism. Another main element of becoming conscious is popular education, the condition of which is the high level of culture and critical mentality. However, Gramsci does not detach culture and social consciousness from the political sphere. In the time of the war of position it is culture that makes political leading to be resistant, persistent and bound to the people.

All these are the deepening of the topic of the intellectual and moral reform he had previously profounded, its aim being the *realization of the nation's political and cultural unity*.

In his so-called special writings during the "*polemic*" period (Q. IV—XI.) he goes on with working out the basic problem: he offers a complex description of the theme of the intellectuals. In Gramsci's view — beyond the social group having intellectual function — *every man* belongs to the intelligentsia in case he has got a definite *Weltanschauung*. Therefore it is not indifferent how much consciousness the masses and the leading intellectuals who direct the masses have got.⁴²

The criticism of traditional views that have become collective, social forces is needed for the realization of the workers hegemony. In his "polemic" period Gramsci attacks mainly Croce's and Bucharin's views — both of them were connected with Marxism, as well: namely that Croce wished to "re-translate" Marxism into the language of speculative philosophy, and Bucharin, in his *Manual popular* broke up the original unity of Marxism — that had been present at Marx and Lenin —, and he vulgarized and dogmatized it. Gramsci propounds his special conception on the basic questions of the philosophy of praxis (*filosofia della prassi*) arguing against Croce's and Bucharin's conception.⁴³

He criticizes Croce on the one hand as the "leader" of European importance of bourgeois liberalism, on the other hand as a revisionist wishing to integrate Marxism into bourgeois culture. On the course of his criticism, Gramsci strives to understand Croce in his complexity: he acknowledges that as the beginner of a popular Reformation he had considerably promoted Italian intellectual life, but at the same time he raised the gulf between high culture and popular culture. He wished to stay far

from social-political movements with his Erasmian behaviour but this meant that he backed fascism unintentionally. In the *Anti-Croce* Gramsci had planned to write, he would have acknowledged Croce's anti-positivism and anti-economism, but he also tried to point out that Croce himself remained devoted to economism for he eliminated the element of *practical activity* in his philosophy. In contrast with Croce, *politics* is inseparable from history and philosophy but not in the sense of the ceasing of philosophy! Croce's historicism remains abstract, speculative. He was unable to clean his conception from transcendence and from theology. When Gramsci criticizes the basis of Crocean ideology, he clearly sees, that ideology is to be rejected not in general for one of the basis of creating the new hegemony is ideology "set afloat".

His polemy against *Bucharin* is even more violent.⁴⁴ One of his most important objections is that Bucharin starts not from the criticism of the philosophy of everyday thinking but criticizes the systematic philosophies. Thus he starts *not from practice*, but from concepts and thus carries out the manualization of Marxism. He explains history and politics mainly in a mechanic, dogmatic and positivistic way. He underestimates idealistic philosophies, does not debate with the opponants, consequently his arguments are trivial and his victory is a verbal illusion. Bucharin does not discuss but presupposes *dialectics* thus he often remains scholastic. The result of argumentation based on formal logics is *vulgarization*. He does not discuss the concepts of being and change either and so he is unable to comprehend the essence of revolutionary transformation. He — like Loria — makes social progress depend on technical instrument (*strumento tecnico*), therefore he necessarily eliminates the categories of *praxis*, *historicity*, *subjectivity* from Marxism and thus he returns to a pre-Marxian materialistic position. This can be proved by his thoughts on the acknowledgement of external world's independence of man, its mystic being and its "objectivity". Consequently he cannot understand the problem of quantity and quality dialectically, neither the concept of *immanence*, what he thinks to be idealistic and thus he totally moves away from Marxism.

What is characteristic of Marxism, the *philosophy of praxis*? On the one hand it is just the immanent attitude deriving from Bruno and Machiavelli, that means the recognition of reality, historicity, on the other hand it is the consideration of subjectivity.⁴⁵ This was deduced from the analysis of Marx's and Lenin's works, first of all of the "*Theses on Feuerbach*"⁴⁶. For Gramsci, the philosophy of praxis is a total and integral ideology (*concezione del mondo*), a mass-culture that is historical and focuses on man, but is not speculative: no trace of theology and transcendence can be found in it. This philosophy is autosufficient and an autonomous one, that naturally relies on the culture of the previous period, but being polemical, exceeds it. The philosophy of praxis is philosophy *and* politics, in which theory and practice are in unity by praxis. Another characteristic feature is dialectics, examined both in nature and in society.⁴⁷

In Gramsci's interpretation, the philosophy of praxis is the *surpassing both of traditional idealism and of traditional materialism*: it is a synthesis of new type and higher level.⁴⁸ He doesn't give all the details of this synthesis but his uncompleted interpretation shows what the true understanding and continued development of Marxism mean.

In the final, so-called "*political*" period of Gramsci's philosophy (Q. XII—XXIX.) — after carrying out a reform in writing — he wishes to bring his material into a *political synthesis*. Unfortunately he could not finish this work either and its uncompleteness makes its understanding rather difficult. His main aim in this field is the creation of a *political science* that would mean the modernization of Machiavelli's theory.⁴⁹

This political science is a *part* of the philosophy of praxis: Gramsci is considering the pros and cons of political struggle and its outcome in it.⁵⁰ As a consequence of the historicity of the philosophy of praxis, the conditions of political struggle should always be pointed out and interpreted in the real weighing of the given historical situation. This requires the consideration of both the material and ideal-institutional sides and thus leads to the thorough analysis of the relation of the *basis* (struttura) and of the superstructure (sovrastuttura) — the novelty of which is the handling of the two as a *historical block* (blocco storico). The changes in the basis — in the fields of social, political and military (national and international) power relations — closely interrelate with the changes of superstructure. Gramsci points out that socialist revolution does not automatically follow from the crisis of capitalism, in case its basis is lacking on the level of superstructure, i.e. hegemony.⁵¹ The crisis of capitalism is at the same time that of hegemony, but a new society is born from it only in case the conditions of creating the *new hegemony* are present, which was not the case during the “biennio rosso”. Therefore the social group that aims to seize the power has to improve its leading talent *before* the getting of power in order to be able to lead besides ruling after gaining the government. After all he considers the dictatorship of the proletariat to be the means in forming new power and hegemony, and *active consensus* is needed for it. In all these historical processes the political party as collective intelligentsia, has a main role.⁵² Its most important feature must be that it respond to social changes elastically, be not anachronistic — these can be done by avoiding bureaucracy.⁵³

Its main task is to teach and accustom people to *political activity* so that new culture, new moral, new type of man can be formed beside the new power. All these should be done not according to the pattern of *Americanism* and *Fordism* which use outer pressure in the organization and rationalization of production and society. In the socialist society the mechanization of man should be ceased, *alienation* should be liquidated, a better life standard should be realized and the violence-function of the state should be gradually pushed into the background.⁵⁴

State is obviously the central category in the “political” period. Keeping the state-concept of Marx, Engels and Lenin in view, Gramsci strives to intensify the problem. But he has a closer and a wider interpretation of state. According to the closer interpretation, the state is a *bureaucratic instrument of oppression* beside the hegemonic apparatus of civil society (società civile), while in the wider interpretation the state is *dictatorship + hegemony*, i.e. it contains the institutions of civil society, as well. But in any case, the state should be viewed in its historicity — forms of forces and of hegemony change historically. The aim is to avoid — if possible — “passive revolution”, that means the passivity and resignation of progressive social groups forced on the subaltern classes by the dominant class.

In 1935, two years before his death, — due to the fast decay of his state of health — he stopped writing his notes.⁵⁵

7. Gramsci's fortune

Gramsci's fortune offers important lessons for the whole Italian philosophy and Marxism. In the year of his death (1937), *Croce* writes his work in which he places the “death” of Marxism in Italy in the turn of the century. (1900) Nor does he predict a long life for the European Renaissance of Marxism, since it is “in contrast with advanced thinking and culture”. For a time the appearances supported these statements for Gramsci's writings were published only after the end of World War II. In the year of its publication the *Prison Letters* was awarded *Premio Viareggio* founded

world literary masterpieces. Then slowly the *Prison Notes* came to light in six volumes — selected and edited by Togliatti. Old Croce also responded to some volumes — seemingly he could not escape their influence. He says Gramsci “one of us” with his deep humanism. Though, until 1956, Gramsci was mainly considered to have been “Stalin’s devoted disciple”, his original conception could easily be recognized. A whole school, a materialistic school, has grown up on his texts which attacked half a century of idealistic culture, represented by Croce. Thus the hegemony of bourgeois culture in Italy, had ceased.

Of course, Gramsci is a thinker not only of national but of *international importance*. He takes on the traditions of Marxism. As regards his political theory, he is the *philosopher of the transition*, not a “Lenin of the West”, but the theoretician of the *transitional period* — therefore he has actuality in our days outside Italy, as well.

JEGYZETEK

Thesis—like summarizing of the results of our Gramsci research.

¹ It was mainly P. Togliatti who attacked the conception of the “two Gramsci”. (8. 107—110., 144, 152, etc.) But all the same, this false standpoint can be found even in the later Gramsci-literature, eg. Merolle thinks, 1926 divides Gramsci’s work into “two totally different” parts. (11. 42.) A more general opinion is represented by C. Boggs saying that there are “no two Gramsci” and the continuity in the differing periods should also be considered. (9. 15—16.)

² Gramsci also draws the attention to this important methodological problem in the *Prison Notebooks* when he writes about “the rhythm of developing thinking”. (Q. 1841.)

³ Illustrating the problem with the Hungarian publications of his prison letters it is obvious that the edition of 1949 (1.) was meant to kindle the interest while the enlarged edition of 1974 makes a thorough examination possible. (2.)

⁴ Althusser’s well-known interpretation (3.) was widely accepted in Hungary, as well, since it was published in Hungarian, too.

⁵ This tendency is emphasized especially by the members of the Praxis-circle in Zagabria, by K. Kosik and M. Markovic. (4. 59)

⁶ In the Gramsci interpretations of the English-speaking world and of the Soviet researchers a properly demonstrable interpretation is quite wide-spread lately, according to which the influence of the Comintern has brought a fundamental change in Gramsci’s conception — vide the works of R. Simon, A. Davidson and B. R. Lopuchov and I. V. Grigorieva.

⁷ The concept of dualism here is not used in the generally accepted sense of the history of philosophy. (“Descartes’s dualism”) We mean the duality of theoretical and practical effects and we regard it to be of central importance for — in our view — his early conception can be descuted only with the help of this concept. (Vide our monography: 13.)

⁸ Gramsci understood — Togliatti writes — “che la nuova cultura idealistica italiana rappresentava un passo avanti nello sviluppo della nostra cultura nazionale... che non era possibile prendere un atteggiamento strettamente negativo verso questa nuova corrente intellettuale...” (8. 41.)

⁹ There is a debate in the Gramsci literature about the judgement and extent of these intellectual influences. In our view, for Gramsci the influences of Napolitan neohegelianism and of B. Spaventa are only indirect, although similar elements can easily be discovered — as E. Garin rightly points out (14.) — in his conceptions of society and of man about 1916. G. Gentile, the subjective idealist — although making an influence on Gramsci with his concept of “life” — did not have a serious influence on Gramsci, as suggested by later research: G. Bergami (15.), B. Brunetti and others. The influences of B. Croce and G. Sorel are of greater significance and more lasting from the point of view of the history of influence.

¹⁰ The term “subjective factor” is used mainly in Soviet studies. The interpretation of the subjective factor in the works of Marx, Engels and Lenin was treated by Tshagin. (17.)

¹¹ In 1919 Lukács emphasized in connection with cultur politics, that “The communist cultural programme is to offer the proletariat the highest and clearest art and not to allow to damage its taste with editorial-poetics degraded into a means of politics. Politics is only the means, the aim is culture.” (18. 304.)

¹² The first phrasing of “intellectual and moral reform” can be found at Renan. Sorel took it over from him, and modified it and from Sorel, Croce. Gramsci adapts this term, materializes it and fits it in the frames of the class struggle for the new type of society.

¹³ "Culturism" and "antijacobinism" mutually complement each other in young Gramsci's conception. At the beginning he laid the emphasis on the antijacobine element of the Russian revolutionary events, as well. (SG. 106.)

¹⁴ "E questo pensiero pone sempre come massimo fattore di storia non i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma la società degli uomini che si accostano fra di loro, si intendono fra di loro, sviluppano attraverso questi contatti (civiltà) una volontà collettiva... finché questa diventa la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva..." (SG. 150.)

¹⁵ The process-like concept of revolution is in close relation with the process quality of history. This proved to be one of the head-stones of Marxist philosophy, it was not accidentally emphasized that revolution is "the developing process of the masses for many years" (Engels), "not a single act", but "a whole period of class-conflicts of the widest range" (Lenin). Gramsci's conception fits into this line: "La rivoluzione non è un atto taumaturgico, è un processo dialettico di sviluppo storico..." (ON. 30.)

¹⁶ Lenin deals with this ontological aspect of praxis, in his conspect to the *Wissenschaft der Logik* by Hegel. (19. 95.)

¹⁷ In our view, the failure of the factory council-movement in Turin does not bring a change in Gramsci's philosophical development. Therefore we think the proposal of 1921 as a caesura is groundless in A. Leonetti's (20.) and Grigorieva's (12.) otherwise excellent interpretation, even if this is a date of great importance in Italian workers' movement.

¹⁸ We mean Lenin's writing: Thesis on the basic tasks of the 2nd congress of the Communist Internationale.

¹⁹ In the Comintern there were several warnings for the alternative situation — including Lenin. On this theme Gramsci writes: "Le condizioni create dalla guerra... possono determinare questi sbocchi: o la conquista del potere sociale da parte della classe lavoratrice per gettare le basi di un ordine nuovo, o la morte per inedia... o la strage in permanenza..." (ON. 27.)

²⁰ Gramsci took over the term "workers' psychology" from Labriola probably in 1918. Labriola thought the consideration of "social psychology" important already in 1896. The term used as a synonym for consciousness, can be found in the phraseology of the Comintern.

²¹ In this perspective of the world revolution, the Bavarian and Hungarian Soviet Republics have an important role in Gramsci's conception and he writes several articles on them.

²² G. Sorel's influence on the "Ordinivist" movements of 1919—1920 should not be exaggerated. He takes over Sorel's conception of the "factory as a political organization", but — in contrast with sindacalismo — he lays emphasis not on the strike but on the upgearing of production. Thus it could be proved that the proletariat is able to direct the factory and the society autonomously. The cultural and conscious elements can also be found in this spontaneous activity. In contrast with Sorel's antiintellectualism this definitely shows the influence of Lunacharsky, whose articles he knew well from the international press (Imprekorr).

²³ The social-political tableau of the period of 1919—1920 is given by P. Spriano in a book of his that has become a classic. (21.) As regards later literature, M. Clark's interpretation is worth mentioning. (22.)

²⁴ It is well-known that messianism was not unfamiliar for some representatives of the Comintern, either. In this period of "activity by all means" Gramsci demanded "clear soundness" (ON. 53.) As an active and analysing person he underwent the social changes in this soundness and immanent attitude. Transcendancy and mysticism were really alien from him. This is one of the main differences between young Gramsci and young Lukács.

²⁵ In his letters from Vienna to Rome in 1923—1924 he strongly criticized his own, earlier way of behaviour — when he was abstaining from polemy for a short time. (D. 650.)

²⁶ By the Comintern's analysis there was a revolutionary situation. Gramsci sees that in 1922, after *Marcia su Roma*, in Italy, it was rather a wish than reality. All the same he accepted the slogans of the Comintern, and agreed with Lenin's view, according to which revolutionary fights can and should be continued in a not revolutionary situation, as well.

²⁷ This statement of Gramsci is relevant from the aspect of the research of the history of fascism, for he arrived at this conclusion already in 1925.

²⁸ Gramsci's strife for re-establishing the totality of Marxism began in these years, what is underlined by Boggs (9.), Grigorieva (12.) and Bucu-Glucksmann (24.), as well.

²⁹ His letters from Moscow and Vienna can be found in P. Togliatti's book (25.), other letters and documents were published by G. Somai (26.) In these letters Gramsci writes, that "Il partito deve essere centralizzato". (D. 662.)

³⁰ Vide: D. 673.

³¹ The term "translation" is used in a different sense as the usual. Lenin often pointed out in the session of Comintern: foreign delegates should "translate" the documents, they should put them into the national language. "Translation" therefore means the application of general principles of Marxism in concrete circumstances.

³² "Il compito essenziale del nostro partito consiste nella conquista della maggioranza della classe lavoratrice, la fase che attraversiamo non è quella della lotta diretta per il potere, ma una fase preparatoria, di transizione alla lotta per il potere, una fase insomma di agitazione, di propaganda, di organizzazione." — he writes. (CPC 37.)

³³ The term of hegemony in Gramsci was first concisely interpreted by L. Gruppi. (27.) In English-speaking countries this term has become very popular and several books were written on Gramsci's conception of hegemony: R. Simon's and P. Anderson's interpretations are of great significance. (6. and 28.)

³⁴ The problems and relations of the Italian South, the intelligentsia and the Vatican are first concisely treated in: *Alcuni temi della questione meridionale*. (CPC. 137—158.)

³⁵ Besides the basic bibliographies — like the works of G. Fiori (29.) and A. Davidson (30.) — informations can be gained for this period in the collection of memories, entitled *Gramsci vivo*. (31.)

³⁶ In this case, his opinion differed from the standpoint of the ICP and the Comintern that time, what made great debates possible on the course of which several reports were sent to Paris and Moscow about Gramsci's opinion. (For more details vide P. Spriano, 32.) It is a fairly frequent — though, in our view, not wholly founded — conception, mainly represented by M. A. Macciocchi (33.), according to which this time relations between Gramsci and the party grew worse, what — after Gramsci's death — lead to his total monopolizing by the party.

³⁷ Togliatti regards his "Master", Gramsci, a "man of the party" and considers politics to be the main line of Gramscian thought. (8. 136.) Of course, this statement should be completed, but the still occurring scientist view saying that Gramsci is "a man of culture" without much to do with politics, is totally false.

³⁸ Due to repression, the motif of negation (Q. 323—324.), West-German G. Roth regards that Gramsci is near the *Frankfurt School*, and is a spiritual relative of Marcuse. (34. 180.)

³⁹ The gulf between high culture and popular culture in Italy was caused by the loss of popular Reformation. Gramsci — following and at the same time criticizing Croce, — presses for a popular Reformation on material basis, by the Marxian and Leninian conception. (Q. 515.)

⁴⁰ J. Thibaudau wrote about Gramsci's concept of literature (35.) and Péter Sárközy about the creation of national-popular literature and about its essence, giving the most genuine Hungarian summarizing of Gramsci's concept of literature. (36.)

⁴¹ From among Gramsci's culture-historical and literary-theoretical analysis the most important one is his central theses that in the case of a literary work, first of all not its beauty should be examined, but the reason of its popularity. (Q. 86.)

⁴² Gramsci's concept of the intelligentsia is very original within Marxism. Some researchers — like E. Garin — regard this to be the central element of his philosophy.

⁴³ Gramsci elaborates the essence of the philosophy of praxis against Crocean idealism and Bucharin's vulgar-materialism, as it is rightly underlined by N. Matteucci. (39.)

⁴⁴ It is not an easy task to judge Bucharin's relation to Marxism. He was the one, who offered a basis for the canonization of Marxism by creating the "Popular manual", moreover — as it is seen in Lenin's "testament" — Bucharin did not understand dialectics therefore his argumentations became scholastic. At the same time — despite his mistakes — Bucharin remains an important figure of the history of 20th century Marxism.

⁴⁵ "La filosofia della praxis deriva certamente dalla concezione immanentistica della realtà, ma da essa in quanto depurata da ogni aroma speculativo e ridotta a pura storia o storicità o a puro umanesimo... Non solo la filosofia della praxis è connessa all'immanentismo, ma anche alla concezione soggettiva della realtà, in quanto appunto la capovolge, spiegandola come fatto storico..." (Q. 1226.)

⁴⁶ Gramsci considered the *Thesis on Feuerbach* to be of great significance, and translated it into Italian in the prison. (Q. 2355—2357.)

⁴⁷ István Hermann notices that Gramsci does not deal too much with the dialectics of nature. (40.) But it is also true, as Hermann emphasizes, that he acknowledges dialectics in nature — in contrast with Lukács at that time. All well same, the main field of his interest is that of the dialectic movements in society. He emphasizes the problems of necessity—hazard, consciousness—spontaneity, contradictions, class-struggle, etc, mainly in his polemic against Bucharin.

⁴⁸ "Il significato della dialettica può essere solo concepito in tutta la sua fundamentalità, solo se la filosofia della praxis è concepita come una filosofia integrale e originale che inizia una nuova fase nella storia e nello sviluppo mondiale del pensiero in quanto supera (e superando ne include in sé gli elementi vitali) sia l'idealismo che il materialismo tradizionali espressioni delle vecchie società." (Q. 1425.)

⁴⁹ Several interpretations have dealt with the relations of the philosophies of Gramsci and Machiavelli. In Hungary, Géza Sallay gave a significant contribution to this question. (41.)

⁵⁰ In our view, Gramsci's theory of politics should be separated and separately treated from his philosophical and literary writings.

⁵¹ Thus superstructure gains a great emphasis besides the basis, but — in contrast with N. Bobbio's view (42.) — this does not mean that Gramsci is "the philosopher of the superstructure", for, as J. Texier rightly points out (43.), beside the superstructure, the civil society, Gramsci does not disregard the problem of the state — on the contrary, in some aspect, it is the central concept of his political thinking.

⁵² The Gramscian analysis of the political party is worth of attention. Here he joins Lenin in criticizing Sorel's conception — which can be found in the workers' movement, as well, and which does not attach an important role to the party, saying that the emphasis is on the activity of the masses — and Michels's charismatic party that influenced the fascist party-conception.

⁵³ Although not explicitly, Gramsci in this case reflects on the bureaucratism appearing in the communist parties — another proof that he understood Lenin's conception.

⁵⁴ For him, the demand for the new state, the new political activity, the new type of man is combined with the concept of state. The withering of the state can be approached by these and by stopping mechanization and social repression.

⁵⁵ Gramsci's publicistic achievement, the temporary nature of his notes, his letters, their urging for further consideration and their unfinished nature is the subject of an extensive debate all around the world. Our concept of periodization is an attempt for a homogenous interpretation of Gramsci's whole intellectual and practical oeuvre.

BIBLIOGRAPHY

(The abbreviations of the titles of Gramsci's writings are using current letters in international literature and refer to the Einaudi publications. In the notes, number of the work is mentioned first, followed by the page.)

1. A. Gramsci: *Levelek a börtönből*, (Letters from Prison), Budapest 1949. Szikra
2. A. Gramsci: *Levelek a börtönből*, (Letters from Prison), Budapest 1974. Kossuth
3. L. Althusser: *Lire le Capital*, I—II. vol. Paris 1965 Maspéro
4. K. Kosik: *Gramsci et la philosophie de la praxis*, in: Praxis, 1967. n. 3. pp. 328—332.
5. M. Markovic: *Gramsci on the unity of Philosophy and Politics*, in: Praxis, 1967. n. 3. pp. 333—339.
6. R. Simon: *Gramsci's Concept of Hegemony*, in: Marxism today, march 1977
7. A. Davidson: *Gramsci and Lenin, 1917—1922*, in: The Socialist Register, London 1974. Merlin Press
8. P. Togliatti: *Antonio Gramsci*, Roma, 1971 Riuniti
9. C. Boggs: *Gramsci's Marxism*, London, 1976 Pluto Press
10. B. R. Lopuchov: *Antonio Gramsci*, Moscow, 1963. Akademii Nauk
11. V. Merolle: *Gramsci e la filosofia della prassi*, Roma 1974. Bulzoni
12. I. V. Grigorieva: *Istoritseskije vzgljady Antonio Gramsci* (Historical views of Antonio Gramsci), Moscow, 1978. Ed. University of Moscow
13. Tibor Szabó: *Az ifjú Gramsci filozófiai fejlődése* (The philosophical development of young Gramsci), Budapest 1979. in the series: "Actual problems of Philosophy", n. 37.)
14. E. Garin: *La formazione di Gramsci e Croce*, in: Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci, Critica marxista, Quaderni n. 3. 1967 pp. 119—133.
15. G. Bergami: *Il giovane Gramsci e il marxismo, 1911—1918*, Milano 1977. Feltrinelli
16. B. Brunetti: *Gramsci e Gentile*, in: Rinascita, 1977. n. 31. pp. 29—30.
17. B. A. Tshagin: *Lenin o roli subjectivnovo factora v istorii* (Lenin on the role of subjective factor in history), Leningrad 1967 Lenizdat
18. George Lukács: *A kulturális politikáról* (On cultural politics), in: Szocialista realizmus, Budapest 1970. Gondolat
19. Lenin: *Filozófiai füzetek* (Philosophical Notebooks), vol 29. Budapest 1972. Kossuth
20. A. Leonetti: *Note su Gramsci*, Urbino, 1970. Argalia
21. P. Spriano: *L' "Ordine Nuovo" e i consigli di fabbrica*, Torino 1975. Einaudi
22. M. Clark: *Antonio Gramsci and the Revolution that failed*, New Haven and London 1977 Yale University Press
23. *A Kommunista Internacionálé története* (The history of Communist Internationale), Budapest, 1971. Kossuth
24. Ch. Buci-Glucksmann: *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris 1975 Fayard
25. P. Togliatti: *La formazione del gruppo dirigente del Partito Comunista Italiano nel 1923—1924*, Roma 1962. Riuniti
26. G. Somai: *Gramsci a Vienna*, Ricerche e documenti 1922—1924, Urbino 1979. Argalia

27. L. Gruppi: *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma 1972. Riuniti-Istituto Gramsci
28. P. Anderson: *The Antinomies of Antonio Gramsci*, in: *New Left Review*, n. 100, 1976—1977. pp. 6—72.
29. G. Fiori: *Vita di Antonio Gramsci*, Bari 1971. Laterza
30. A. Davidson: *Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography*, London 1977. Merlin Press
31. *Gramsci vivo*, nelle testimonianze dei suoi contemporanei, Milano 1977. Feltrinelli
32. P. Spriano: *Gramsci in carcere e il Partito*, in: *Rinascita*, 1977. n. 13. pp. 15—26.
33. M. A. Macciocchi: *Pour Gramsci*, Paris 1975. Éd. du Seuil
34. G. Roth: *Gramscis Philosophie der Praxis. Eine neue Deutung des Marxismus*, Düsseldorf 1972. Patmos Verlag
35. J. Thibaudau: *Premières notes sur les Écrits de prison pour placer la littérature dans la théorie marxiste*, in: *Dialectiques*, 1974. n. 4—5. pp. 57—82.
36. Péter Sárközy: *Antonio Gramsci irodalomszemlélete*, (Antonio Gramsci's view of literature) in: „Az útnak tenni hitet”, Budapest 1977. Akadémiai pp. 285—305.
37. E. Garin: *Intellettuai italiani del XX. secolo*, Roma 1974 Riuniti
38. Tibor Huszár: *A cselekvő ember*, (The active man), Budapest 1975. Szépirodalmi
39. N. Matteucci: *Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano 1951. Giuffrè
40. István Hermann: *A szfinx rejtvénye*, (The puzzle of the sphinx), Budapest 1973. Gondolat
41. Géza Sallay: *Gramsci és Machiavelli* (Gramsci and Machiavelli), in: *Filológiai Közlöny*, 1974. n. 3—4. pp. 341—360.
42. N. Bobbio: *Gramsci e la società civile*, in: *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma 1975. Riuniti
43. J. Texier: *Gramsci, teorico delle sovrastrutture e il concetto di società civile*, in: *Critica marxista*, 1968. n. 3. pp. 71—99.
44. L. Paggi: *Antonio Gramsci e il moderno Principe*, Roma, 1970 Riuniti
45. N. Badaloni: *Il marxismo di Gramsci; Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino 1975. Einaudi
46. F. Lo Piparo: *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Bari, 1979, Laterza
47. De Giovanni—Gerratana—Paggi: *Egemonia, Stato, partito in Gramsci*, Roma, 1977: Riuniti
48. E. J. Hobsbawm: *Gramsci and Political Theory*, in: *Marxism today*, 1977, pp. 205—213.
49. M. Vajda: *Gramsci, la filosofia e le masse*, in: *Aut-Aut* 1973. n. 135. pp. 45—57.

GRAMSCI FILOZÓFIÁJÁNAK SZAKASZAI

A szerző a tanulmányban azokat a legfontosabb eredményeket foglalja össze, melyekre közel egy évtizedes Gramsci-kutatása során jutott.

Gramsci filozófiájának fejlődésében és totalitásában való vizsgálata során egyértelműen kirajzolódott, hogy felfogásában három fő szakaszt lehet megkülönböztetni. Az első, ún. „dualizmus” szakaszában (1914—1919) Gramsci egy idealizmushoz közel álló, kulturista pozícióról fokozatosan áttér — az első világháború és az orosz forradalom hatására — egy lenini, majd marxi pozícióra. A következő, ún. „marxizmus” időszakában (1919—1924) Gramsci éppen ezen inspirációk hatására, valamint a Komintern befolyása alatt a valóságba próbálja átvinni a lenini és marxi elméletet. Ebből a szempontból döntő jelentőségű filozófiai fejlődésében moszkvai és bécsi tartózkodása. A harmadik szakaszra, az ún. „fordítás” időszakára való áttérés nem olyan mélyreható, mint az 1918—1919-es fordulat, de nem kevésbé jelentős. A „fordítás” időszaka (1924—1935) tulajdonképpen Gramsci kísérlete arra, hogy a marxizmuson belül az új helyzetnek és az új időknek megfelelő, eredeti variánst dolgozzon ki. E periódusban — éppúgy mint az előzőekben is — számos kisebb fordulópont található, de felfogásában sok konstans elem is van. Ilyen a pozitívizmus, az ökonomizmus elleni harca, a szubjektív faktor szerepének hangsúlyozása, stb.

Interpretációjában a szerző a legszélesebb nemzetközi irodalomban tájékozódva bírálja a Gramsci felfogását tendenciózusan félreértelmező felfogásokat.

Тибор Сабо

ПЕРИОДЫ ФИЛОСОФИИ ГРАМШИ

Автор в своей работе подытоживает те наиболее важные результаты, которые были им достигнуты в ходе почти десятилетнего исследования Грамши.

В ходе изучения философии Грамши в ее развитии и тотальности ясно вырисовывается то обстоятельство, что во взглядах Грамши можно выделить 3 главных периода. В первом периоде, так наз. периоде «дуализма» Грамши под влиянием первой мировой войны и русской революции постепенно переходит с культуристических позиций, близких идеализму, (1914—1919), на ленинские, а впоследствии на марксистские позиции. В следующем так наз. «марксистском» периоде (1919—1924) Грамши как раз под воздействием этих инспираций, а также под воздействием Коминтерна пытается перенести в действительность ленинскую и марксистскую теорию. С этой точки зрения в философском развитии Грамши решающее значение имело его пребывание в Москве и Вене. Переход к третьему, так наз. периоду «перевода» (1924—1935) не так основателен, как поворот в 1918—1919 годах, однако не менее значителен. Этот период, собственно говоря, является попыткой Грамши выработать внутри марксизма в соответствии с новым положением и новыми временами оригинальный вариант. На данном этапе, так же, как и на ранних этапах, можно наблюдать много незначительных поворотов, но во взглядах философа имеется много из постоянных элементов. Таковы борьба против позитивизма, экономизма, подчеркивание роли субъективного фактора и т. д.

В своей интерпретации автор, опираясь на многочисленную зарубежную литературу, подвергает критике мировоззрение Грамши, тенденциозно ошибочно истолковывающиеся взгляды.

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Temesváry Beáta, Katona Péter, Szilárd János: A pszichiátriai betegségfogalom néhány filozófiai aspektusa</i>	3
<i>Hegyi Ferenc: A számfogalom értelmezésének egy filozófiai problémájáról</i>	13
<i>Héderné dr. Kozák Róza: Előtanulmány a szocialista politikai tudat jellegének értelmezéséhez.</i> ..	21
<i>Kocsondi András: A pozitivizmus metafizika elleni harcának történetéhez. I. A klasszikus pozitivizmus</i>	31
<i>Szabó Tibor: Periods of Gramsci's philosophy</i>	59

